ziationspsychologie eines Hume († 1776) und der beiden Mill, James Mill († 1836) und seines Sohnes John Stuart Mill († 1873), die ihre klassische Vollendung für Deutschland durch den Wiener Physiker und Philosoph Ernst Mach (1838—1916) fand. In dem berechtigten Streben, die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens auf Einheit zurückzuführen, ging man so weit, alles Seelische einartig auszugeben. Wie man sich die Körperwelt aus gleichartigen Atomen aufgebaut dachte, die durch die Anziehungskraft zusammengehalten würden, so glaubte man auch in den Empfindungen die Atome des Seelenlebens zu haben. Alle höheren seelischen Gebilde seien nur gesetzmäßige Verknüpfungen, Vergesellschaftungen, Assoziationen von Sinneselementen. Von sensus = Sinn wird diese Psychologie deshalb auch die sensualistische genannt. Wie man überhaupt den Substanzbegriff ablehnte, so glaubte man auch eine Seele entbehren zu können. Sie war nichts anderes als die Summe von Empfindungen. Und diese Empfindungen, das eigentlich Psychische, sollte nur Nerventätigkeit oder Funktion von Nerventätigkeit sein. So sprach man denn offen von einer geistigen Chemie oder einer Physik der Seele. Das Seelenleben war des Geistes beraubt.

Diese materialistische Tendenz der sensualistischen Assoziationspsychologie wurde begünstigt durch die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erblühende experimentelle Psychologie. Mit den naturwissenschaftlichen Methoden zeigte sich die Sinnesempfindung meßbar entweder durch den physischen Reiz oder durch den physiologischen Nervenprozeß, der sie begleitete. Es wurde die Psychologie ausschließlich Psychophysik oder physiologische Psychologie. So neigte man dazu, alles Seelische mit dem Materialismus den physiologischen Prozessen gleichzusetzen oder höchstens mit dem psychophysischen Parallelismus Psychisches und Physiches als zwei Seiten ein und derselben Realität aufzufassen. Diese Tendenz, alles Psychische auf Physisches zurückzuführen, es rein quantitativ zu werten und zu messen, alle seelischen Erlebnisse aus Empfindungen und ihren Gefühlstönen als psychischen Elementen abzuleiten, beherrschte das 19. Jahrhundert bis auf sein letztes Viertel.

Man fragt sich erstaunt, wie die Welt so lange im Bannkreise einer entgeistigten und entseelten Psychologie stehen konnte. Man muß aber bedenken, wie diese naturwissenschaftliche Durchforschung des Seelenlebens Sensation auf Sensation brachte, Erfindung immer neuer Apparate und Methoden, eine Flut von Einzelresultaten und neuen Tatsachen. Es schien, als hätten Fechner, Helmholz, Wundt, Ziehen, Georg Elias Müller und wie die Heroen der experimentellen Psychologie alle heißen, das

Ideal des Jahrhunderts verwirklicht, nämlich ein exaktes System zahlenmäßiger mechanistischer Naturgesetze der Seele.

Dabei dehnte sich das Forschungsgebiet immer weiter aus. Auch das verwickeltere seelische Geschehen wurde in das Experiment einbezogen. Lehmann erforschte die Gefühle, Fechner die ästhetischen Erlebnisse, Ebbinghaus das Gedächtnis, Külpes Würzburger Schule (Bühler, Driesch, Marbe, Selz, Lindworsky) eröffnete eine Denkpsychologie, Ach die Willenspsychologie. Und nicht nur mit dem normalen, gesunden Seelenleben befaßte man sich, dem Gegenstand der Normalpsychologie, sondern auch mit den Veränderungen des Seelenlebens infolge Alter, Krankheit, Verletzung, also mit den anormalen, pathologischen Zuständen, man schuf eine Pathopsychologie. Die sogen. Entwicklungspsychologie ging den Veränderungen des Seelischen in der Entwicklung des Individuums und der Menschheit nach, wobei im Interesse der Pädagogik von Stern, Karl und Charlotte Bühler und Else Köhler besonders die Kindes- und Jugendpsychologie gepflegt wurde. Neben der Individualpsychologie, die den Menschen isoliert als Einzelwesen betrachtet, tat sich die Sozialpsychologie, Wundts „Völkerpsychologie" auf, die den Einflüssen der Gemeinschaften (Familie, Volk, Partei, Kirche) nachgeht. Und weil die Kultur als Werk der Kulturmenschen deren Seelenleben spiegelt, trieb man Kulturpsychologie mit ihren Zweigen der Sprachpsychologie, Religionspsychologie, Moral-, Kunst-, Wirtschafts-, Rechts- und Kriminalpsychologie.

Wie in der Gemeinschaft als einem geordneten Ganzen, so unterliegt das Seelenleben des Menschen auch in einer ungeordneten Vielheit von Menschen, in der Masse einer Modifikation, meinetwegen in dem Sinne, daß das geistige und moralische Niveau unter das der einzelnen Glieder sinkt. Solche Erscheinungen in Presse, Literatur, Mode u. dergl. zu verfolgen, ist Gegenstand der Massenpsychologie. Solange die Psychologie bloß theoretische Erkenntnis solcher Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten erstrebt, ist sie „reine Psychologie". Sucht sie aber diese Kenntnisse für die Kulturarbeit nutzbar zu machen, meinetwegen für die Erziehung, so wird sie angewandte Psychologie, in diesem Falle pädagogische Psychologie. Die moderne Psychologie stellt Psychogramme auf, das sind Schemata, Fragebogen zur Erforschung der Persönlichkeiten, erfindet Tests zur Prüfung der Intelligenz, errichtet psychotechnische Laboratorien zur Prüfung der Berufseignung, und so bleibt ihr neben Spezialisierung auch die Technisierung nicht erspart.

Was da in den letzten Jahrzehnten durch die moderne Psychologie mit ihren experimentellen, naturwissenschaftlichen Methoden alles an Kleinarbeit geleistet, an wertvollen Resultaten gewonnen wurde, das findet man in vorzüglicher Darstellung zusammengetragen in dem zweibändigen Lehrbuch der experimentellen Psychologie von Pater Fröbes, das auch bei nichtkatholischen Psychologen als beste Materialiensammlung gilt.

Die bereits aufgeführte große Zahl von Richtungen der Psychologie, von denen die Mehrzahl noch im Anfang der Entwicklung steht, die ihren Gegenstand gegeneinander abgegrenzt haben und ihre verschiedenen Methoden ausbilden, brauchen noch keine Krise der Psychologie zu bedingen, sie sind ja keine Gegensätze, fordern deshalb von uns keine Entscheidung, müßten sich vielmehr ergänzen zu einer Gesamtpsychologie. Nur die Tatsache, daß diese Richtungen in sich noch sehr problematisch sind, sich mehr und mehr zu eigenen Wissenschaften spezialisieren, zersplittern, so daß wir keine Psychologie, sondern Psychologien haben, das ist charakteristisch für die fortschreitende Auflösung unserer Wissenschaft und kann Sorge erwecken.

Was die bisher geschilderte Psychologie krisenhaft bedroht, ist etwas anderes. Wir wollen die Psychologie bis zu diesem Entwicklungsstadium als Einheit gelten lassen. Wir wollen sie Erlebnispsychologie nennen, weil sie als Ausgangspunkt das seelische Erlebnis nimmt. Ihrer Methode nach ist sie naturwissenschaftlich, analytisch, induktiv, kausal erklärend, ihrem Resultat nach völlig metaphysikfrei. Sie ist Elementenpsychologie, weil man aus psychischen Elementen, und zwar nach den meisten aus Empfindungselementen allein das Seelenleben mechanistisch aufbauen zu können glaubte.

Dieser Traum der Psychologie war nun, ohne daß man sich dessen recht bewußt wurde, zu Beginn unseres Jahrhunderts schon zerstört, und zwar durch die Denk- und Willenspsychologie, die deshalb auch von Wundt krisenhaft empfunden und bekämpft wurde. Die Erfolge der experimentellen Methode waren da ziemlich spärlich. Nur eines war klar geworden, was der Scholastik nicht unbekannt war, daß Denken und Wollen sich nicht auf Sinneselemente reduzieren lasse, daß es vielmehr elementare, wesentlich höhere Tätigkeiten seien, nicht quantitativ, sondern nur qualitativ bestimmbar. Begriffe und Urteile, Worte und Sätze haben Bedeutungen, gehen auf Gegenstände, und das Wollen bezieht sich auf Zwecke, auf Werte. Das höhere Seelenleben ist kein Mechanismus, sondern ein sinnvolles Ganze. Während sonach die Denkpsychologie die bisherige Psychologie auf die Sinn- und

Zweckbeziehung hinwies, klagten andere sie an, daß sie höchstens die Fülle, den Inhalt des seelischen Lebens erkläre, nicht aber seine Einheit, seine Form, die vielmehr durch die Atomisierung des Experimentes zerstört werde. Wie ein Haufen Steine noch kein Haus ist, eine Menge Atome noch kein Körper, sondern die Anordnung, die Form, die Gestalt hinzukommen muß, so ist auch das Seelenleben keine bloße Summe von Empfindungen, sondern das wesentliche ist die Anordnung, die Einheit, die Form, die Gestalt. Eine Melodie z. B. kann ich in eine andere Tonart transponieren, die Empfindungen ändern sich, aber die Melodie bleibt dieselbe. So fordern denn Wertheimer, Sander, Rubin eine neue Psychologie, die Gestaltspsychologie.

Was diese Männer Gestalt nennen, nennt Krüger Struktur des Seelischen, die Beziehung und Anordnung der Elemente, und so verlangt er Strukturpsychologie. Wir haben aber nicht bloß Einheit und Struktur der einzelnen seelischen Komplexe, sondern diese sind wieder eingegliedert in die Einheit des Gesamtbewußtseins, in die Persönlichkeit. Nur aus der Struktur der menschlichen Seele im allgemeinen und der einzelnen Persönlichkeit im besondern als dem Quellgrund alles Seelischen läßt sich das Seelenleben verstehen. Deshalb ist Persönlichkeitspsychologie zu fordern. Jede Persönlichkeit hat ihre eigene Struktur, ihre Individualität, ihren Charakter, zu dessen Auffindung uns eine Charakterologie helfen müßte. Es gibt gruppenweise Ähnlichkeit der menschlichen Charaktere, sie gehören bestimmten Typen an, die uns durch eine Typologie nahegebracht werden müßten. Gewiß hat auch da die experimentelle Psychologie wertvolle Arbeiten geleistet, hat uns eine Typologie wenigstens einzelner Seelenelemente gegeben: z. B. Vorstellungstypen, Aufmerksamkeitstypen, Apperzeptionstypen. Stern hat in seiner „differentiellen Psychologie" auch versucht, die seelischen Verschiedenheiten der Menschen in ein System zu bringen [10]. Alles in allem muß man aber gestehen, die moderne experimentelle Psychologie hat sich den Aufgaben, die das höhere Seelenleben aufgibt, bisher nicht gewachsen gezeigt. Die Gestalt, Form, Struktur des Seelenlebens, vor allem die Sinnerfülltheit, Wert und Zweckbezogenheit, sagen wir mal die Geistigkeit, Einheit, Einzigkeit, Persönlichkeit menschlichen Seelenlebens vermochte sie nicht zu erforschen. Gerade jene Seiten des Seelenlebens, die die Scholastik zur Annahme der individuellen,

[10] 3. A. Leipzig 1921. Vergl. auch Stern, Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig 1923. Jung, Psychologische Typen. Zürich 1925 u. a.

geistigen Seelensubstanz führten, blieben der modernen Psychologie bisher fremd. Sie vermochte nur den Menschen einzufangen, soweit er ein Glied der Natur ist, aber die eigentliche geistige Welt, die eigentliche Seele des Menschen ließ sie außerhalb. Den tiefsten Kern menschlichen Seelenlebens hat sie nicht freigelegt. Sie befähigt uns nicht, in die Tiefen des eigenen Seelenlebens einzudringen, um uns dann auch in fremde Persönlichkeit einfühlen zu können und deren Entwicklung zu leiten. Fürs praktische Leben sieht man sich nach wie vor auf die vorwissenschaftliche Menschenkenntnis angewiesen. Immer mehr bricht sich heute das Gefühl Bahn: Wir haben Psychologie, aber keine Menschenkunde. Es weckte deshalb zumal in Erzieherkreisen ein lautes Echo, als in den letzten Jahren Spranger die Klage erhob, niemals seien Psychologie und Menschenkenntnis soweit auseinander gefallen wie in der Gegenwart. Ja, es wird die Frage aufgeworfen, ob überhaupt die bisherige, die naturwissenschaftliche Erlebnispsychologie für die Aufgaben einer Seelenkunde fähig ist? Man steht wieder am Anfang der Psychologie bei der Frage, wie man Psychologie betreiben solle, wie sie möglich sei. Ob wir nicht mit ganz andern Methoden an die Seelenforschung herangehen müssen?

Schon Dilthey tat den viel zitierten Ausspruch: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ [11]. Nicht an der Naturwissenschaft, meinte er, dürfe die Psychologie sich orientieren, nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden arbeiten, sondern mit geisteswissenschaftlichen. Die Naturwissenschaft entgeistige, entpersönliche ihr Objekt und könne deshalb der Eigenart des Geistigen nicht gerecht werden. Das Seelenleben läßt sich nicht objektiv wie eine Sache gegenüberstellen, sondern muß von innen her verstanden werden, man muß sich in das Seelengeschehen vertiefen, es innerlich einsichtig erfassen. Mit kausaler Erklärung, mit Aufweisung der Ursache eines Erlebnisses ist da nichts getan. Das Spielen des Kindes verstehe ich nicht schon, wenn ich weiß, daß es dem Spieltriebe entspringt, sondern wenn ich sein Wesen, seinen Zweck erkenne, nämlich, daß es Vorübung für spätere lebenswichtige Tätigkeit ist. Einen Trieb kenne ich nicht, wenn ich weiß, unter welchen Bedingungen er auftritt, sondern wenn ich ihn in seinem innern Drang erfasse. Die Psychologie muß über das Wesen der geistigen Tätigkeit aufklären. Das Denken ist seinem ganzen Wesen nach Vorstellung von Gegenständen, ich verstehe

[11] Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsbericht d. preuß. Akad. d. Wiss. 1894.

den Gedanken nur, wenn ich mich in seinen Inhalt, in seinen Gegenstand vertiefe, diesen einsichtig erfasse. Das Wollen muß ich in seiner Wertbezogenheit verstehen. Deshalb müsse man eher von den Objekten und Werten aus das Seelenleben erforschen. Ebenso könnten die Zusammenhänge und Abhängigkeiten, das sinnvolle Ganze des seelischen Lebens, nur einsichtig erfaßt werden. Das Seelenleben ist Bewegung zwischen der Seele und der Objekt- und Wertwelt; und seine Verschiedenheit bei den einzelnen Menschen kommt von der verschiedenen Einstellung der Menschen zu dieser Objekt- und Wertwelt. Von da aus leitet deshalb auch Spranger, ein Schüler Diltheys und Hauptvorkämpfer einer neuen Psychologie, seine Lebensformen ab, die verschiedenen Menschentypen [12].

Außer Spranger tritt Jaspers [13] und besonders auch Erismann (Innsbruck) in seiner Schrift „Die Eigenart des Geistigen" für die neue psychologische Methode ein [14]. So werden denn heute in Deutschland zwei Psychologien als Parole ausgegeben; die eine naturwissenschaftlich, die andere geisteswissenschaftlich, die eine Elementenpsychologie, die andere Ganzheitspsychologie, die eine Erlebnis-, die andere Objektpsychologie, die eine induktiv, die andere einsichtig, die eine erklärend, die andere verstehend.

Wie heftig der Kampf zwischen ihnen tobt, zeigten die letzten Psychologenkongresse [15]. Störring, ein Hauptvertreter der alten Richtung, geht in seiner kürzlich erschienenen Streitschrift: „Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie" scharf und geschickt mit den Gegnern ins Gericht [16].

Zu diesen beiden Psychologien, die wir mal als naturwissenschaftliche Erlebnispsychologie und die geisteswissenschaftliche Objektpsychologie festhalten wollen, kommt von Amerika noch eine dritte, der sog. Behaviorismus, die Verhaltenspsychologie, des Amerikaners Jennings und des Engländers Morgan. Sie raten, überhaupt

[12] Spranger, Lebensformen. Halle 1914 u. ö.

[13] Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919; 3. Aufl. 1925. Bes. Zschr. f. d. ges. Neurol. u. Psych.

[14] Leipzig 1924.

[15] S. den „Bericht über den X. Kongr. f. exp. Psych. in Bonn", Jena 1928 S. 173—182.

[16] Leipzig 1928. Sonderdruck aus „Archiv f. d. ges. Psych." Bd. 60/61. Vgl. auch Roffenstein, Das Problem des psychologischen Verstehens. Stuttgart 1925. Kafka, „Verstehende Psychologie" und Psychologie des Verstehens. Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 65 (1928), S. 7—40, u. a.

von der Erforschung der seelischen Erlebnisse abzusehen, weil diese uns doch nicht zugänglich seien, die Psychologie müsse sich darauf beschränken, das äußere Verhalten (behaevior) zu studieren und die typischen Weisen und Gesetzmäßigkeiten desselben festzustellen, dann komme man wieder der Wirklichkeit näher, dann gewinne man wieder Lebenspsychologie.

Einige andere Anerbieten, die dem heutigen Menschen für die Entwirrung der innern Verflechtungen des Seelenlebens, für die Erkenntnis des tiefsten Wesenskernes der Persönlichkeit gemacht werden, will ich nur kurz erwähnen: Da wäre die Psychoanalyse oder Tiefenpsychologie von Freud in Wien, die alles Seelische aus unbewußten verdrängten oder sublimierten sexuellen Trieben ableiten will. So anregend Freuds sorgfältiges Eingehen auf die individuelle Seelenverfassung der Kranken gewirkt hat, seine einseitige biologisch-sexuelle Einstellung ist entschieden abzulehnen und ist verhängnisvoll. Nicht viel besser ist es mit der Individualpsychologie von Adler und Allers. Sie betont mit Recht die Einheit des Seelenlebens und fordert Einfühlung in den individuellen Lebensstil, sie bleibt aber wiederum einseitig, wenn sie die Wurzel des ganzen seelischen Getriebes in dem Willen zur Macht und Geltung und in entgegenstehenden Minderwertigkeitsgefühlen sieht.

Noch weniger können an den Kern der Persönlichkeit die heran, die wegen der Verbundenheit der Seele mit dem Leibe rein körperliche, physiologische Anhaltspunkte zum Ausgang nehmen, um daraus ein Charakterbild abzuleiten, psychognostisch von gewissen äußeren Merkmalen auf seelische Eigenart schließen. Dahin gehören die Physiognomik, die aus dem Gesichtsausdruck, Phrenologie und Kranioskopie, die aus der Schädelbildung, Graphologie, die aus der Schrift, Geopsychologie, die aus den Einflüssen von Wetter, Klima und Landschaft seelische Eigenart erschließen. Sie tragen meist noch dilettantischen unwissenschaftlichen, irrationalen Charakter an sich, können auch nicht entscheidend für die Persönlichkeit sein, können höchstens Hilfsmittel der Psychologie werden. Die Geopsychologie von Helpach, die Charakterologien von Klages und Utitz sowie auch Werke von Rutz und Kretschmer enthalten manches wertvolle Material [17].

Neuestens erhebt sogar die Astrologie in der Form von Astropsychologie durch Bayer [18] den Anspruch, allein die Mittel zur Er-

[17] Helpach, Die geopsychischen Erscheinungen. Leipzig 1921. Klages, Die Grundlage der Charakterkunde. 4. A. Leipzig 1926. Utitz, Charakterologie. Charlottenburg 1925. Kretschmer, Körperbau und Charakter. 6. A. Berlin 1926. Rutz, Vom Ausdruck des Menschen. Celle 1924 u. a.

[18] Bayer, Die Grundprobleme der Astrologie. Leipzig 1927.

kenntnis des tiefsten Wesenskernes der Persönlichkeit zu besitzen, weil im Horoskop sich die Ganzheit seiner körperlichen, seelischen und geistigen Kräfte spiegele, ein Anspruch, den aber wohl kein Kenner der schwachen wissenschaftlichen Fundamente der Astrologie ernst nehmen wird. Mit solch irrationalen, rein vom Physiologischen ausgehenden Richtungen ist eine Erkenntnis der geistigen Persönlichkeit nicht zu erhoffen.

So bleiben für eine ernstliche Krisis, für eine Entscheidung der Wissenschaft die drei Psychologien: Erlebnis-, Verhaltens- und Objektpsychologie übrig. Wie wird die Lösung der Krise kommen?

Was zunächst die Verhaltenspsychologie angeht, so ist es klar, daß sie ihren Anspruch auf Alleinberechtigung nicht aufrechterhalten kann. Es hieße auf die Erkenntnis des eigentlichen Seelischen verzichten, an Stelle der Psychologie eine Wissenschaft menschlichen Gebarens setzen. Wohl aber kann das Verhalten als wertvolles Hilfsmittel zur Erkenntnis seelischer Erlebnisse gelten und ist schon von der Scholastik ausgenützt worden.

Was aber die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Psychologie angeht, so wäre es meines Erachtens schade, wenn die Verächtlichmachung der naturwissenschaftlichen experimentellen Psychologie mit ihrer vorsichtigen, induktiven Methode, mit ihrer liebevollen Kleinarbeit, mit ihrer sorgsamen kausalen Erklärung des Einzelnen fortgesetzt würde. Sie ist auch gut zur Kontrolle der geisteswissenschaftlichen Psychologie, deren einsichtige Methode Gefahr läuft, in Phantasie und Irrationalismus auszuarten. Anderseits ist es gut, daß die experimentelle Psychologie auf ihre Grenzen hingewiesen wurde, daß sie eine Ergänzung findet in der geisteswissenschaftlichen, die der Ganzheit, dem Sinngehalt, der Einheit des Seelenlebens zu ihrem Recht zu helfen verspricht. Die beiden Richtungen können und müssen sich gegenseitig ergänzen.

Es wird, wenn die Psychologie zu einer erfolgreichen Entwicklung kommen will, eine Überbrückung, eine harmonische Vereinigung der drei Psychologien zu einer Psychologie kommen müssen, sie müssen zu drei Betrachtungsweisen, drei Aspekten, einer Psychologie werden [19].

Tatsächlich finden sich Ansätze jener dreifachen Betrachtungsweise in der aristotelisch-scholastischen Psychologie. Sie ließ es an einer zeitgemäßen empirischen Beobachtung nicht fehlen, gab der inneren Erfahrung eigenen Erlebens, aber auch der äußeren Erfahrung

[19] Vgl. Bühler a. a. O. Ferner Willwoll S. J., Zur Krise der Psychologie. St d. Z. Bd. 114 (1928) S. 350—359.

fremden Verhaltens Raum, forschte nach den Ursachen seelischen Geschehens, vertiefte sich aber in dessen Sinn, in die Formalobjekte der Tätigkeiten und ging auch an den Werken objektiven Geistes nicht vorbei. Wenn die neuen Methoden des Verstehens, der Sinnerfassung, der Einsicht einmal näher geklärt werden, dann wird sich zeigen, daß es nichts anders ist, als das scholastische Intus-legere des Intellektes, das innere geistige Schauen von Wesenheiten jener Dinge und Erlebnisse, die konkret in der äußeren oder inneren Erfahrung gegeben sind, jenes intuitive Erfassen auch von Beziehungen zwischen Dingen und Begriffen, Erfassen der wirkursächlichen und zweckursächlichen Zusammenhänge, die geistige Intuition, jenes eigentlich geistige Erkennen des Verstandes, das die Scholastik wenigstens als eigene Funktion von der diskursiv-schlußfolgernd tätigen Vernunft, der ratio, abgrenzte, eine Intuition, die nichts Irrationales, Gefühlsmäßiges, sondern etwas Überrationales ist. Im selben Maße, wie diese Intuition wieder in der wissenschaftlichen Psychologie zur Geltung kommt, nähert sie sich auch der natürlichen, vorwissenschaftlichen Menschenkenntnis. Ohne Induktion erfaßt sie das Wesen der uns in der inneren Erfahrung gegebenen seelischen Erlebnisse und kann dann auch zur Einfühlung in fremdes Seelenleben fortschreiten. Ob allerdings so rasch die neue Methode uns eine allen Aufgaben genügende Psychologie bringen wird, weiß ich nicht. In dem Maße aber, wie wir diesem geistigen Erkennen gerecht werden, wird auch der Geist in das Seelenleben zurückkehren. Je mehr man der Einheit, der Ganzheit, dem Sinn des höheren Seelenlebens nachgeht, wird man hingewiesen auf eine einheitliche, geordnete Objektwelt und Wertwelt außer und über uns. Anderseits wird die subjektive Einheit des Seelenlebens in seinem Längs- und Querschnitt, die Ichbezogenheit nur verstehbar, wenn es aus und in einer einheitlichen, quantitativ nicht faßbaren, geistigen Seele als Prinzip und Träger sich abspielt. Um den Sinn des Seelenlebens zu verstehen, braucht es dann keine geheimnisvollen richtunggebenden Agenzien, sondern ein geistiges Agens, durch das der Mensch in die Geisteswelt hineinragt, in eine Welt geistigen Seins und geistiger Werte, die er erkennend erfaßt und liebend umfaßt, um immer mehr in diese Welt hineinzuwachsen, um dann einmal nach Abstreifen der sinnlichen Gebundenheit ganz in sie aufzugehen. Unvoreingenommenes Verstehen und Erklären des höheren Seelenlebens führt so unwillkürlich mitten hinein in die Metaphysik der Seele. Es ist verwunderlich, wie sogar der Bonner Philosoph und Theologe Alois Müller in seiner kürzlich erschienenen Psychologie, also ausgerechnet in der Wissenschaft von der Seele, von der Seele nicht reden will, weil das

Metaphysik sei [20]. Die übrige Gegenwart hat den Schrecken vor diesem Worte doch schon verloren. Wenn das Verstehen des Seelenlebens eine Seele erfordert und das Metaphysik ist, so muß eben die Psychologie metaphysisch werden. Damit kehren wir allerdings dann in wesentlichen Punkten zu Aristoteles und der Scholastik zurück. Wir kehren aber durch die Entwicklung der letzten Jahrzehnte bereichert zurück.

So scheint die neue Psychologie berufen zu sein, die geistigen Werte wieder in unser Leben einzuführen und damit auch die Krise der Philosophie, ja der ganzen Wissenschaften und der Gesamtkultur günstig zu beeinflussen. Wir sahen diese Krisen zu Anfang aus einer einseitigen naturwissenschaftlich-empiristischen (Erfahrung) und deren Gegenteil, einer mathematisch-rationalistischen (Vernunft) Geisteshaltung erwachsen. Die Rettung kann nur von einer Veränderung und Umstellung der Geisteshaltung kommen. Es kann sich aber nicht darum handeln, in übertriebener Umstellung dem Irrationalismus zu verfallen; wir wollen nicht auf die positiven Werte der früher gezeichneten wissenschaftlichen Richtungen verzichten, weder auf das erfahrungsmäßige Einzelwissen und die Teilerkenntnis der ersten Richtung, noch auf die begrifflich-rationale Erkenntnis der zweiten Richtung, am wenigsten zugunsten von Phantasie und Gefühl, müssen wohl aber damit das bewußte intuitive, lebensnahe Schauen und unmittelbare Verstehen des Intellektes verbinden, um zur Erkenntnis der geistigen Werte und Güter, des kleinen und großen Kosmos in seiner Einheit, aus seinem göttlichen Quell und in seiner Hinordnung auf einen höchsten Wert zu gelangen und damit zur lebendigen Weisheit der Alten zurückzufinden. Es wird um so eher geschehen können, wenn alle wahrhaft Geistigen es als Beruf und Pflicht erkennen, dem neuen Geiste zum Durchbruch zu verhelfen, sich gegen den Geist der Mechanisierung und Rationalisierung zu stemmen, jene geistige Atmosphäre schaffen zu helfen, in der die neue wissenschaftliche Geisteshaltung erstarken kann. Dann ist zu hoffen, daß die gegenwärtige Krise der Psychologie eine Aufbaukrise ist, nicht bloß der Psychologie, sondern der gesamten Kultur.

[20] Berlin-Bonn 1927. Dabei treibt derselbe Verfasser zweifelhaftere Metaphysik, indem er ebendort die Theorie des „überindividuellen Seelischen" aufstellt.

DIE MAGDALENENFRAGE

Von Prof. Dr. P. Ketter, Trier[1].

„Maria Magdalena, des Herrn treueste Jüngerin, wurde nach ihrem Tode von einem zweifachen Mißgeschick getroffen: man raubte ihr ihren guten Ruf, indem man ihr fremde Sünden auflud, und noch weitergehend bestritt man ihre individuelle Wirklichkeit, indem man sie und noch zwei Frauen der biblischen Geschichte zu einer Person verschmolz, der man allerdings ihren Namen beilegte. Das erstere geschah durch ihre Identifizierung mit der „großen Sünderin", Lk 7, das andere durch ihre Einssetzung mit Maria von Bethanien". So leitet Karl Burger einen Artikel über Maria Magdalena ein und umschreibt dadurch gut den Stand einer Frage, die seit den Tagen der Väter immer wieder die Geister beschäftigt hat[2]. So leicht, wie es nach den Worten Burgers scheinen könnte, läßt sich indes eine Antwort mit ja oder nein nicht geben. Das müssen die Verteidiger der Verschiedenheit der Personen denen zugestehen, die auch heute noch, gestützt auf beachtenswerte Zeugnisse der Tradition, dafür halten, daß Maria Magdalena, Maria von Bethanien und „die Sünderin" ein und dieselbe Person seien. Aus Predigt und Katechese ist sie uns von Kindestagen her bekannt als Muster aufrichtiger Bekehrung und fortdauernder Bußgesinnung, ebenso wie Petrus und David. Es gäbe auch kaum ein packenderes Beispiel der göttlichen Barmherzigkeit und der

[1] Den Anstoß zu vorliegender Abhandlung gaben wiederholte Besprechungen des Themas mit Bischof M. Felix Korum. Bis in seine letzten Lebenstage setzte er sich gern mit seinem Geheimsekretär über wissenschaftliche Fragen auseinander. Das Manuskript lag längst druckfertig vor, als Urban Holzmeister S. J. seine gründlichen Untersuchungen über die Magdalenenfrage in der kirchlichen Tradition veröffentlichte (Zeitschr. f. kath. Theol. 46 [1922], 402—22; 556—84). Seine Darlegungen wurden durch Prüfung der biblischen Berichte ergänzt von Joseph Sickenberger (Bibl. Zeitschrift 17 [1925/26], 63—74) und W. Müller (Der Fels 21 [1926/27], 85—94; 131—38). Daß alle drei die Ergebnisse bestätigten, die ich schon während des Krieges niedergeschrieben hatte, läßt hoffen, daß sich mehr und mehr der Wunsch erfüllt, den ich in meinen Reiseschilderungen aus dem Orient geäußert hatte: „An der Stelle des armseligen Dorfes El-Medschdel lag einst das blühende Magdala, die Heimat einer der treuesten Jüngerinnen Jesu, Maria Magdalenas. Es wird wohl noch lange dauern, bis man aufhört, diese berühmteste Frau von Magdala mit jener großen öffentlichen Sünderin im Evangelium zu verwechseln, deren Namen und Heimat wir gar nicht kennen." (Im Lande der Offenbarung, Trier 1927, 63.) Keine Bemerkung des ganzen Buches hat zu so vielen mündlichen und schriftlichen Anfragen Anlaß gegeben, wie diese beiden Sätze. Das bewog mich zur Veröffentlichung der Untersuchung, weil es zeigt, daß in weiten Kreisen lebhaftes Interesse für die Frage vorhanden ist. Der Abschnitt über die Tradition der Väter konnte mit Rücksicht auf Holzmeisters Arbeit gekürzt werden.

[2] In: Realenzyklopädie f. pr. Theol. u. Kirche XII[3] (Leipzig 1903), 336. Vgl. auch A. W. Kerr, The two Marys of Bethany and Magdala, wronged for 15 centuries, London 1922.

Liebe des Heilandes zu den Sündern als diese Frau, die, wenn es sich immer um die gleiche Person handelte, als stadtbekannte Sünderin vor Christus erscheint, ihm weinend die Füße salbt, Verzeihung ihrer vielen Sünden empfängt, weil sie viel geliebt hat, dann aus Dankbarkeit zur eifrigen Jüngerin wird und dem Herrn nachfolgt; deren Schwester Martha als geschäftige Hausfrau die Hände voll zu tun hat und sich Sorge macht um vieles, während Maria still zu Jesu Füßen sitzt und das Lob empfängt, den besten Teil erwählt zu haben; die sechs Tage vor dem Leiden nochmals den Herrn salbt; die ihm treu bleibt bis unter das Kreuz, am frühen Ostermorgen zum Grabe eilt, weinend ihren Meister sucht und von ihm einer besondern Erscheinung gewürdigt wird; die nach den provenzalischen Überlieferungen später mit ihren Geschwistern Martha und Lazarus auf einem führerlosen Schiff dem Meere preisgegeben wird, aber wunderbar in Südfrankreich landet und die letzte Zeit ihres Lebens als Einsiedlerin in der Grotte von Sainte-Baume harte Buße tut. In Werken der Malerei und Plastik, in Erzählungen und Erbauungsbüchern finden wir bei Darstellung all dieser bekannten Einzelszenen die gleiche Person. Meist führt sie den Namen Maria Magdalena oder kurz Magdalena. Sie wird uns aber auch vorgestellt als Maria von Bethanien, als Maria, die Schwester Marthas und des Lazarus oder als „die große Sünderin".

Jeder Theologe muß öfter zu dieser Frage Stellung nehmen. Das kirchliche Lehramt läßt darin jedem die Freiheit, sich auf die Seite derer zu stellen, die nur eine Person als Trägerin der verschiedenen Namen annehmen, oder sich denen anzuschließen, die mehrere Personen unterscheiden. Eine endgültige Lösung ist bisher noch nicht gefunden oder allgemein anerkannt worden, und P. Nisius glaubt, die Streitfrage werde wohl niemals entschieden werden[3]. Die nachfolgenden Ausführungen wollen im Zusammenhang mit bekannteren Gründen auf weniger oder gar nicht beachtete Gesichtspunkte hinweisen und so zur Klärung beitragen.

Das zu verwertende Material geht uns von zwei Seiten zu: aus den Evangelien und der Tradition. Eine bestimmte Lösung könnte also gefunden werden entweder aus der einheitlichen Auslegung der betreffenden Bibelstellen oder aus einer festen und dauernden Tradition. Die Tradition aber ist von den Vätern her großenteils nur eine Erklärung der evangelischen Berichte und schwankt bald nach der einen, bald nach der anderen Seite. In der lateinischen Kirche hat seit Gregor d. Gr. und vor

[3] Vgl. M. Buchberger, Kirchl. Handlexikon II (Freibug 1912), 822. Ähnlich sagt A. Durand: „Le problème est insoluble." Evangile selon S. Jean, Paris 1927, 333.

allem gestützt auf sein Ansehen die Annahme einer einzigen Person mit verschiedenen Namen lange Zeit den meisten Anklang gefunden. Im späteren Mittelalter und auch in neuerer Zeit wurde diese Auffassung besonders in Frankreich stark begünstigt, nachdem sich die bekannten Überlieferungen über die späteren Schicksale der drei bethanischen Geschwister und ihr Wirken in Frankreich eingebürgert hatten [4]. Aber von seiten französischer Gelehrten erhob sich auch der entschiedenste Widerspruch gegen die Identifikation der drei Frauen. Jacques Lefèvre versuchte als erster in seinem Werke: De tribus et unica Magdalena, Paris 1517—19, auf breiter Grundlage den Nachweis der Verschiedenheit. Das Buch rief solche Erregung hervor, daß die Sorbonne am 9. November 1521 dasselbe mit der Zensur belegte und Lefèvres Lehre verbot, weil nur die Identität der drei Frauen „amplectendam esse et tenendam, ut Evangelio Christi conformem et Ecclesiae Catholicae ritui consentaneam" [5]. Lefèvre war sicher zu weit gegangen, vor allem in seiner Polemik gegen die Autorität Gregors d. Gr. und in der Form seiner Argumente; aber die schwachen Gegengründe in dem Schreiben der Sorbonne vermochten wenige zu überzeugen. So kam es, daß bald bedeutende Mitglieder der Sorbonne selbst für die Verschiedenheit der Personen eintraten.

Eine fast unübersehbare Literatur ist besonders in Frankreich über die Magdalenenfrage entstanden. Die Analecta Bollandiana enthalten immer neue Anzeigen und Besprechungen einschlägiger Schriften. Duchesne rief durch seine Kritik an den provenzalischen Traditionen viele Kämpfer auf den Plan, die den wankenden Posten retten wollten, deren wissenschaftliche Ausrüstung aber teilweise sehr mangelhaft ist. So urteilt H. Delehaye S. J. über das Werk von A. Pissier, Le culte de S. Marie-Madeleine à Vezelay (1923): „Il serait temps d'en finir avec de pareils arguments et de ne plus rappeler, entre gens sérieux, cette agréable boutade, autrement que pour en sourire." Zu einer Untersuchung von E. Vacandard [6] bemerkt derselbe gelehrte Bollandist nach Anerkennung der sorgfältigen Beweisführung des Verfassers: „Il faut être singulièrement étranger aux études historiques pour maintenir, après cela, la vieille thèse si souvent réfutée. Certains esprits timides ferment inconsciemment les yeux à la lumière, parce qu'ils redoutent les conséquences d'une adhésion et s'imaginent que la recherche des origines d'une dévotion doit avoir pour effet d'ébranler la dévotion elle-même [7]." Schon dreißig Jahre früher war in den Analecta erklärt worden: „Il n'est plus d'écrivain tant soit peu sérieux qui accorde encore quelque valeur historique aux récits relatifs au séjour de Lazare et de ses soeurs en Provence. Les Provençaux, cela s'entend, font d'ordinaire exception, et avec

[4] Vgl. besonders: M. Faillon, Monuments inédits sur l'apostolat de Ste. Marie-Madeleine en Provence, 2 vol., Paris 1865; Acta Sanctorum, Julii V. 187—225; Duchesne, Fastes Ep. I² 321—40.

[5] Das Schreiben ist abgedruckt in: Acta Sanctorum l. c. 189—90. Zwei Jahre nach Erscheinen des Buches trat auch Bischof John Fisher von Rochester gegen Lefèvre auf in einer Schrift „De unica Maria". Ihm schloß sich der Spanier Balthasar Socco an, dessen Werk „De triplice Maria" in Deutschland erschien.

[6] La venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence. In: Revue des questions historiques 100 (1924), 257—305.

[7] Analecta Boll. 42 (1924), 460.

eux quelques incorrigibles aveugles qui ne veulent point voir[8]." In der französischen Literatur zur Verteidigung der provenzalischen Traditionen wird zuweilen der nationale Gedanke so stark unterstrichen, als ob Frankreichs Ruhm und Ehre mit diesen Traditionen stehe und falle. Die Wahrheit dieser Traditionen wird nur indirekt berührt von der Frage, ob Maria Magdalena identisch ist mit Maria, der Schwester Marthas, einerseits und mit der anonymen Sünderin anderseits[9]. Wären die provenzalischen Überlieferungen Geschichte und nicht Legende oder Sage, so hätten wir darin den stärksten Beweis für die Einheit der drei Frauen zu sehen, weil Magdalena als Schwester des Lazarus und bekehrte Sünderin auftritt.

Nach Lage der Dinge sind sechs verschiedene Hypothesen möglich und haben tatsächlich alle ihre Verteidiger gefunden[10]:

1. Die drei Frauen sind identisch.
2. Sie sind von einander verschieden.
3. Maria Magdalena ist identisch mit der Sünderin, verschieden von Maria von Bethanien.
4. Maria Magdalena ist identisch mit Maria von Bethanien, verschieden von der Sünderin.
5. Maria von Bethanien ist identisch mit der Sünderin, verschieden von Maria Magdalena.
6. Das Urteil bleibt in suspenso, keine Hypothese läßt sich als richtig beweisen.

Wollen wir uns ein eigenes Urteil in der Frage bilden, so stehen uns zu diesem Ziel die beiden oben angezeigten Wege offen: 1. Prüfung der biblischen Berichte, 2. Wertung der kirchlichen Tradition, wie sie sich kundgibt in den Erklärungen der Väter sowie in Liturgie und Kunst.

I. Was sagen die Evangelien?

Um die biblischen Berichte einigermaßen überschauen zu können, ordnen wir sie am besten in drei Gruppen, je nachdem die Rede ist von der Sünderin, von Maria Magdalena oder von Maria von Bethanien. Es

[8] Ebd. 12 (1893), 296.

[9] Es sei denn, daß jemand François Plaine recht gibt, der sich zu der kühnen Behauptung versteigt: Ceux qui révoquent en doute l'authenticité de la venue et du séjour de Madeleine en Provence, accusent équivalemment l'Eglise de n'avoir pas répondu aux intentions de son divin Fondateur; le Maitre n'a-t-il pas dit en effet: Ubicumque praedicatum fuerit hoc evangelium in universo mundo, et quod haec fecit narrabitur (Mk 14, 9)? Vgl. Analecta Bolland. 16 (1897), 516. Dazu bemerkt der Referent der Bollandisten: „Ceci serait tout simplement ridicule, s'il n'était plus regrettable encore de voir faire un abus aussi criant des paroles sacrées." Ebd. Er hätte noch darauf hinweisen können, daß sich „die ganze Welt" doch nicht ohne weiteres mit Frankreich und der Provence gleichsetzen läßt, wie es durch Plaine hier geschieht. Die sich widersprechenden Formen der Legenden von Aix, Vezelay, Marseille und Tarascon zeigen zur Genüge, daß in ihnen fromme Phantasie im Bunde mit Lokalpatriotismus am Werke war, um den Ursprung der Klöster und Bischofssitze ins apostolische Zeitalter hinaufzurücken. Gregor von Tours hätte doch etwas vom Grabe Magdalenas in Südfrankreich wissen müssen. Statt dessen spricht er von ihrer Ruhestätte in Ephesus. Vgl. H. Bruders S. J., Die geschichtliche Kirchenverfassung in Gallien und am Rhein im Gegensatz zu den apostolischen Legenden. In: Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seelsorge 4 (1927), 197—218.

[10] Urban Holzmeister nennt eine Reihe von Vertretern der fünf ersten Hypothesen. Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922), 403—406.

ist nämlich für die Untersuchung von allergrößter Bedeutung und muß gleich hier betont werden, daß nirgendwo bei den Evangelisten eine Vertauschung der Namen vorkommt. Wo von der gleichen Begebenheit berichtet wird, finden wir in der Parallelstelle niemals einen andern Namen, und wo für die beiden Doppelnamen Maria Magdalena und Maria, Marthas Schwester, nur der einfache Name Maria gebraucht ist, geht aus der Parallelstelle stets deutlich hervor, welche von beiden gemeint ist. Das müssen auch jene zugeben, die trotzdem aus den Evangelien die Einheit der Personen beweisen wollen. Wäre auch nur ein einzigesmal von dem einen Evangelisten Maria Magdalena genannt oder „die Sünderin", wo der andere Evangelist im gleichen Zusammenhang Maria, Marthas Schwester oder Maria von Bethanien nennt, so wäre unsere Frage entschieden.

Das Vergleichsmaterial der Evangelien.

„Die Sünderin."

Lk 7, 36—50:

Ort der Handlung: Haus des Pharisäers Simon, wahrscheinlich in Kapharnaum (nach einigen in Naim). Zeit: Vor der galiläischen Krisis (Jo 6, 60 bis 66), also im 2. Jahr der öffentlichen Tätigkeit Jesu. Nur Lk hat den Bericht über diese Salbung Jesu durch eine Sünderin.

Maria Magdalena.

Lk 8, 2—3: Maria Magdalena wird als erste der galiläischen Frauen genannt, die Jesus dauernd nachfolgen.

Mt 27, 55—56: Maria Magd. wieder als erste von den galil. Frauen beim Kreuze Jesu erwähnt; Parallelbericht: Mk 15, 40 bis 41; Lk 23, 49; Jo 19, 25 (Jo nennt Magdalena an 3. Stelle).

Mt 27, 61: Maria Magd. bei der Grablegung; Parallelbericht: Mk 15, 47; Lk 23, 55.

Mt 28, 1: Maria Magd. geht mit den anderen Frauen zum Grabe; Parallelbericht: Mk 16, 1 ff; Lk 24, 1 ff; Jo 20,1 ff. Jo spricht nur von Maria Magd. Sie bringt Petrus und Johannes die Kunde, daß der Leichnam Jesu verschwunden sei, eilt dann zurück zum Grabe, wo ihr Jesus erscheint.

Jo 20, 18: Maria Magd. (und nach Lk 24, 9—10 die anderen Frauen) meldet die Erscheinung Jesu.

Maria von Bethanien.

Lk 10, 38—42: Maria, die Schwester Marthas, sitzt zu den Füßen Jesu. Ort: Nach dem Zusammenhang kann nur Bethanien bei Jerusalem gemeint sein.

Jo 11, 1—44: Auferwekkung des Lazarus. Bethanien wird bezeichnet als das Dorf Marias und ihrer Schwester Martha. Dann folgt die wichtige Bemerkung: „Es war aber die Maria, die den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hat.

Mt 26, 6—13: Salbung Jesu in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen. Parallelberichte: Mk 14, 3—9; Jo 12, 1—8. Nur Jo nennt hier Maria mit Namen. Die drei Berichte sind alle auf die gleiche Begebenheit zu beziehen, die sich 6 Tage vor dem Leiden Jesu zutrug. Jesus verkündet gegenüber dem Murren der Jünger den zukünftigen Ruhm Marias.

Wer sich einmal der Mühe unterzieht, nach dieser Zusammenstellung die einzelnen Berichte genau zu vergleichen, wird sich am Schluß wohl fragen, wie es eigentlich zu einer Vereinigung der von den Evangelisten stets unterschiedenen drei Frauen zu einer Person kommen konnte. Vier Punkte boten dazu die Veranlassung:

1. Lk 8, 2: „Maria, die Magdalena genannt wird, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren." Diese Worte faßte man als Hinweis auf die Bekehrung der ehemaligen großen Sünderin auf und identifizierte daraufhin Maria Magdalena mit dieser.

2. Jo 11, 2: „Es war aber die Maria, die den Herrn gesalbt hat mit Salböl und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hat." Darin erblickte man eine von Johannes nachgetragene Benennung der bis dahin anonym gebliebenen „Sünderin", die nach Lk 7, 36 ff. den Herrn gesalbt und mit ihren Haaren seine Füße getrocknet hatte. So war die Identifikation dieser Sünderin mit Maria von Bethanien vollzogen, und durch Lk 8, 2 als Mittelglied ebenfalls mit Maria Magdalena; denn zwei Größen, die derselben dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich.

3. Als dritter Grund der Identifikation hat die Eigentümlichkeit der beiden Salbungen im Hause Simons des Pharisäers (Lk 7, 36 ff.) und Simons des Aussätzigen (Mt 26, 6 ff. und Parallelen) zu gelten. Es soll nämlich nicht wahrscheinlich und glaubhaft sein, daß zwei veschiedene Frauen in so auffallend ähnlicher Weise den Heiland gesalbt und dabei ihre Haare verwendet haben.

4. Den vierten Stützpunkt der Identifikation finden deren Verteidiger in dem angeblich gleichen Charakter Maria Magdalenas und Marias von Bethanien.

So ergäbe sich die dreiteilige Gleichung: Maria Magdalena gleich der Sünderin gleich Maria von Bethanien.

Prüfen wir die einzelnen Glieder dieser Gleichung.

1. Ist Maria Magdalena identisch mit der „Sünderin"?

In unsern heutigen Textausgaben des NT beginnt nach Lk 7, 50 ein neues Kapitel. Dadurch rücken in der Vorstellung des Lesers die Worte Lk 8, 2 unwillkürlich etwas weiter von Kapitel 7 ab. Denken wir uns jedoch die Scheidung in Kapitel und Verse fort — beides ist bekanntlich spätere Zutat zum Text — und lesen dann fortlaufend Lk 7, 36—8, 4, so kommen wir wahrscheinlich gar nicht auf den Gedanken, der Evangelist wolle mit der Bemerkung 8, 2 auf dieselbe Begebenheit hinweisen, die er unmittelbar vorher ausführlich geschildert hat, oder er wolle wenigstens mit Maria Magdalena dieselbe Frau bezeichnen, die vorher als stadtbekannte Sünderin bei dem Gastmahl erschienen war. Sachlich beginnt 8,1 ein neuer Abschnitt, der uns den Herrn als Erzieher seiner Jünger schildert (8, 1—11, 13). Wir werden darum nach einem summarischen Hinweis auf das Wirken Jesu in Stadt und Dorf mit seiner Umgebung bekanntgemacht. Drei Gruppen unterscheidet der Evangelist: 1. die zwölf Apostel, 2. „einige Frauen, die geheilt worden waren von bösen Geistern und von Krankheiten", 3. „und viele andere Frauen". Die zweite und

dritte Gruppe werden dann wieder zusammengefaßt: „die ihn mit ihrem Vermögen unterstützten". Drei Vertreterinnen der zweiten Gruppe werden uns sogar vorgestellt, darunter an erster Stelle „Maria, mit dem Beinamen Magdalena, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren". Hätte uns der hl. Lukas wohl so umständlich mit dieser Frau bekanntgemacht, wenn er sie als dieselbe gekannt hat, deren rührenden Liebeserweis und tiefen Reueschmerz er soeben geschildert hat? Hätte er, der doch auf stilistische und historische Genauigkeit besonderes Gewicht legt, uns die gleiche Frau hier als ständige Begleiterin Jesu vorgeführt, welche der Meister zwei Verse vorher ausdrücklich entlassen hat mit den Worten: „Dein Glaube hat dich gerettet; geh hin in Frieden" [11]? Oder hat der Evangelist absichtlich so geheimnisvoll bleiben wollen, um die Familie der ehemaligen Sünderin und jetzigen Jüngerin zu schonen, indem ein deutlicherer Hinweis auf das Vorleben Marias peinlich empfunden worden wäre? Aus gleichem Grunde soll er in dem vorausgehenden Bericht den Namen der Sünderin ganz verschwiegen haben. Diese Erklärung legt der Namenlosigkeit zuviel Gewicht bei. Es ist nämlich fast die Regel, daß die Personen, an denen Jesus die Wunder seiner Kraft und Gnade wirkt, uns ihrem Namen nach unbekannt bleiben, ohne daß wir dafür nach einem besondern Grund suchen müßten [12].

Noch weniger als hier kann bei der Salbung in Bethanien die Fortlassung des Namens durch Mt und Mk aus Familienrücksichten erklärt werden. Den Lesern der Evangelien waren aus Predigt und Katechese die Verhältnisse ohnehin so gut bekannt, daß durch Umgehen eines Namens kaum etwas verheimlicht werden konnte. Wenn aber wirklich Lk 8, 2 über das Vorleben Magdalenas aus Rücksicht auf sie selbst oder ihre Geschwister keine nähern Angaben gemacht werden sollten, so wäre wohl die tatsächlich zu dem Namen Maria hinzugefügte Charakterisierung ebenfalls fortgeblieben. Die Erklärer sind nämlich darin ziemlich einig, daß der Name Magdalena von dem Ort Magdala am Westufer des

[11] ὕπαγε oder πορεύου εἰς εἰρήνην oder ἐν εἰρήνῃ war der orientalische Abschiedsgruß. Vgl. Mk 5, 34; Lk 8, 48; Apg 16, 36; Jak 2, 16.

[12] Estius sagt darüber in einer Rede am Vorabend des Magdalenentages 1609: „Cum enim septimo capite de peccatrice et poenitente muliere pertexit historiam (Lucas) nomen illius reticet, non ideo, quod quidam afferunt pro ratione, quia famae eius et honori consultum vellet. Quid enim ad consulendum eius honori profuit, Evangelistam tacuisse nomen, si passim omnes per Ecclesiam fideles scituri erant, quaenam esset? Aut cur non eadem ratione Davidis et Petri nomina supressit Scriptura, quando eorum crimina nobis prodidit? Sed tacuit, quomodo aliorum atque etiam aliarum quae laudabiles fuere, nomina tacuerunt Evangelistae: velut illius Haemorrhoissae et Chananeae et illius quam hic idem Evangelista Lucas narrat extulisse vocem de turba atque dixisse Domino: Beatus venter qui te portavit et ubera quae suxisti." G. Estii Orationes theologicae, Venetiis 1659, pag. XXXVI.

Sees Genesareth herzuleiten ist[13]. Dort soll Maria von Bethanien Besitzungen gehabt haben, auf denen sie, getrennt von ihrer Familie, lebte und durch ihr leichtsinniges Leben (Verkehr mit römischen Offizieren?) in schlechten Ruf kam. So behaupten vor allem die Verteidiger der Identität der drei Frauen. Ist das richtig, so hätte ja gerade durch den Beinamen Magdalena der Evangelist auf das Vorleben Marias hingewiesen, auf das er aus Familienrücksichten nicht soll angespielt haben. Der Zusatz besagt also nur, daß schon in dem Kreis der Jünger Jesu die aus Magdala stammende Jüngerin Maria durch Angabe ihrer Heimat von anderen Marien unterschieden wurde.

Bei genauer Textvergleichung fällt eine weitere Schwierigkeit gegen die Identität Magdalenas mit „der Sünderin" auf: Die Frau, die zum großen Schrecken der „frommen" Pharisäer das Gastmahl stört, ist in der Stadt, ἐν τῇ πόλει, als Sünderin bekannt. Also muß sie damals doch in derselben Stadt gelebt haben, in der Simon, der Pharisäer, zu Hause war, d. h. wahrscheinlich in Kapharnaum. Dorthin haben wir nämlich das Gastmahl zu verlegen nach dem Zusammenhang der Erzählung, nicht nach Naim. Daß die Sünderin aus der gleichen Stadt war wie die Teilnehmer am Mahl, geht auch daraus hervor, daß ihnen die Frau so gut bekannt ist[14]. Nehmen wir nun die Identität der drei Frauen an, so sind folgende Konstruktionen nötig: 1. Maria Magdalena stammte aus Bethanien, wo ihre Geschwister noch wohnten; 2. sie lebte auf ihren Gütern in Magdala, und zwar bereits solange, daß sie nach dem Ort Magdalena, die Frau aus Magdala, benannt wurde; 3. zur Zeit, in der Lk 7, 36 ff. sich abspielt, lebte sie aber nicht in Magdala, sondern in „der Stadt", und war dort wiederum als Sünderin stadtbekannt; 4. nach Jo 11, 1 lebte sie schon wieder solange in Bethanien, daß dieser Ort nach ihr und erst an zweiter Stelle nach ihrer stets dort anwesenden Schwester ἡ κώμη Μαρίας καὶ Μάρθας genannt wird. Magdala war zudem keine Stadt, sondern ein kleiner Ort. Und der Beweis für diese Kette von Hypothesen ist gerade dasjenige, was wir aus den Hypothesen beweisen müßten, nämlich die Identität der drei Frauen.

Wenn ferner der zeitliche Zusammenhang von Lk 8, 1 ff. mit dem Vorausgehenden sich auch nicht genau bestimmen läßt, so liegt doch kein

[13] Einen Ort Magdala bei Jerusalem, der mit Bethanien identisch wäre, können wir nicht nachweisen. Lightfoot neigt noch zu dieser Annahme (Horae hebr. et talmud. in Lc 8, 2; Jo 12, 3). Er gibt auch talmudische Belege für die heute aufgegebene Ableitung des Namens Magdalena von מגדלא = Haarkünstlerin (Ebd. in Mt 27, 56). Julius Grill verwendet allerdings wieder diese Ableitung für seine noch zu erwähnenden religionsgeschichtlichen Konstruktionen.

[14] Vgl. Lk 7, 39.

Grund zur Annahme einer langen Zwischenzeit vor. Die 8, 2—3 genannten Frauen müssen, da sie unmittelbar neben die Apostel gestellt werden, wohl wie letztere schon einige Zeit im Gefolge Jesu sein. Die Befreiung Magdalenas von den sieben Dämonen gehörte also nicht .mehr in die letzte Vergangenheit wie Lk 7, 36 ff. Außerdem dürfen wir den Ausdruck: „aus der sieben Teufel ausgefahren waren" besonders bei Lukas nicht nur als bildliche Bezeichnung der Befreiung aus Sündenschuld (7, 48) erklären. Markus holt die Kennzeichnung Magdalenas als Frau, „aus der er (Jesus) sieben Dämonen ausgetrieben hatte", erst in der Auferstehungsgeschichte nach (16, 9). Nirgendwo im NT sind aber diese Worte gebraucht, wo von Sündenvergebung die Rede ist. Wir müßten ferner nach dem Grunde fragen, warum die Besessenheit nur bei Magdalena mit einem Sündenleben in Zusammenhang gebracht wird, da doch auch die andern Frauen von bösen Geistern befreit worden waren, wie Lk 8, 2 bemerkt. Es würde zu bedenklichen Weiterungen führen, wenn wir den eindeutigen Worten der Evangelisten über die Besessenheit Magdalenas ihren eigentlichen Sinn nähmen und sie moralisch deuteten. Besessenheit und Sünde sind wesentlich verschiedene Begriffe, und die Gewalt, die der Teufel über den Besessenen ausübt, ist ganz anderer Art als jener Einfluß, den der Teufel über einen Menschen gewinnt, der sich in der Sünde zum „Knecht des Bösen" macht [15]. Will man dagegen sagen, Magdalena sei gerade durch ihr voraufgehendes Sündenleben zu einer Besessenen geworden, sei also zur Zeit ihrer Heilung beides gewesen, Sünderin und Besessene, so wäre das an sich möglich, aber es fehlt uns jeder Beweis dafür. Es läge also wieder eine petitio principii vor, wenn daraufhin Magdalena mit der Sünderin, die Jesus salbte, gleichgesetzt würde. Nur das eine würde daraus folgen, daß Magdalena a u c h e i n e Sünderin war, aber mit der anonymen Frau beim Gastmahl nichts zu tun hat; denn diese war keine Besessene. Lukas war Arzt, und als solcher pflegt er genauere Angaben über körperliche und seelische Leiden zu machen. Wenn er von sieben Dämonen spricht, muß es sich um wirkliche Besessenheit gehandelt haben, und zwar um einen besonders schweren Fall. Bei der Szene im Hause Simons des Pharisäers verrät aber nichts, daß die Frau noch an Besessenheit litt. Vielmehr spricht alles dagegen, wenn wir das Benehmen der Sünderin mit dem Gebaren Besessener vergleichen. Insofern ist Kardinal v o n F a u l h a b e r beizupflichten, wenn er Lk 7, 37—50 und 8, 2 als zwei zeitlich getrennte Begebenheiten auffaßt und die Befreiung Magdalenas aus Dämonengewalt (8, 2) dem Erscheinen der Sünderin beim Gastmahl vorausgehen läßt. „Die folgende Szene

[15] Vgl. S i c k e n b e r g e r, Bibl. Zeitschr. 17 (1925/26), 67—68.

(7, 37 ff) ist also nicht als Anfang, sondern als Abschluß einer Heilandtat zu denken“ [16]. Die Sünderin soll bei einer früheren Begegnung mit Jesus von den Dämonen befreit worden sein (8, 2), „und mit der Energie, die sie bisher zum Bösen verschwendet hatte, suchte sie eine Gelegenheit, dem Retter ihres Lebens zu danken. Diese Gelegenheit gab sich im Haus Simons des Pharisäers, wo der Herr eines Tages zu Tisch geladen war [17].“ So schön sich dieser Gedanke auch ausmalen läßt, das Fundament der Hypothese ist nicht tragfähig. Während nämlich Faulhaber sehr entschieden erklärt: Es ist „schlechterdings nicht erlaubt, Maria von Bethanien und Maria Magdalena für eine und dieselbe Person zu halten; auch die beiden Charakterbilder sind ganz verschieden“ [18], unterstellt er die Identität Magdalenas mit der Sünderin. Und doch ist gerade bei Gleichheit der Person die zeitliche Inversion von Lk 7, 36 ff. und 8, 2 unmöglich. Der klare Wortlaut von Lk 7, 47—50 besagt, daß der Sünderin erst im Hause des Pharisäers die Sünden nachgelassen wurden. Sollte Jesus sie wirklich zuerst von den Dämonen befreit haben, während er sie weiter in den Fesseln der Sünde schmachten ließ? Das wäre gegen seine sonstige Gewohnheit. In seinen Augen war die Sünde das größere Übel, das zuerst Heilung erheischte [19]. Damit ist nicht gefordert, daß die Sünderin beim Gastmahl zum erstenmal dem Herrn begegnet ist. Es ist im Gegenteil sehr wahrscheinlich, daß die Frau bereits zum Glauben an den Messias gelangt ist, im Lichte dieses Glaubens ihren erbarmungswürdigen Zustand erkennt und als unerträglich empfindet, so daß sie ohne Menschenfurcht dort Befreiung von der Sündenlast sucht, wo dieselbe allein zu finden ist. Sie hat öffentliches Ärgernis gegeben, will darum auch öffentlich ihre Sinnesänderung bekunden und Verzeihung erflehen. Nicht nur Dankbarkeit, sondern vor allem Reue hat sie in das Haus des Pharisäers geführt.

Noch ein Grund gegen die Einssetzung der Sünderin und Maria Magdalenas läßt sich aus den Evangelien herleiten: Maria Magdalena gehört mit Susanna und Johanna zu den frommen Frauen, die nicht nur dauernd dem Herrn nachfolgen, sondern auch mit ihrem Vermögen für

[16] Mich. von Faulhaber, Charakterbilder der bibl. Frauenwelt, in: Charakterbilder der kathol. Frauenwelt I 1 [3] (Paderborn 1916), 191.

[17] Ebd.

[18] A. a. O. 197.

[19] Vgl. Lk 5, 17—26: Heilung des Gichtbrüchigen. Vgl. dagegen: Theod. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, 324 ff. Zahns Auslegung der Stelle kommt darauf hinaus, daß Jesus nicht selbst die Sündenschuld nachgelassen, sondern nur erklärt habe, Gott habe der Sünderin bereits verziehen und durch Jesu Wort solle sie dessen gewiß werden. Dem klaren Sinn von 7, 49: „Wer ist dieser, der sogar Sünden nachläßt?“ wird die Auffassung Zahns nicht gerecht.

den Unterhalt Jesu und der Apostel sorgen (Lk 8, 3). Diese Frauen müssen also den wohlhabenden Gesellschaftskreisen angehören. Von Johanna steht das fest, denn sie ist die Gattin des Chusa, eines der obersten Beamten am Hofe des Antipas. Nach dem Tode Jesu kaufen dieselben Frauen die teuern Spezereien, um den Leichnam des Herrn einzubalsamieren. Dürfen wir nun ohne zwingenden Grund annehmen, daß eine Frau aus diesen Kreisen zur stadtbekannten Sünderin geworden ist? Wenn eine Frau schlechthin Sünderin genannt wird, so kann kaum etwas anderes damit gemeint sein, als daß sie ihre Frauenehre preisgegeben hatte, wie ja auch die meisten Väter die Stelle erklären. Ohne nun ein Urteil über den Stand der inneren Moral in den verschiedenen Klassen der Gesellschaft auszusprechen, darf doch wohl gesagt werden, daß es in der Regel Mädchen und Frauen aus der Hefe der Bevölkerung sind, die als öffentliche Sünderinnen in einem spezifischen Sinne bekannt werden. Andere wahren wenigstens den äußern Schein. Bei dieser naheliegenden Auffassung wird auch das scheinheilige und hämische Benehmen des Gastgebers noch besser beleuchtet, der sich sehr darüber entrüstet, daß eine Person von solchem Ruf es wagt, in sein ehrenwertes Haus einzudringen. In seinen Augen ist sie nicht nur mit dem Makel der Sünderin behaftet, sondern gehört auch noch zum „Am ha-arez", mit dem die „Auserwählten", die Pharisäer, keine Gemeinschaft haben wollen. Wenn dagegen H. Lesêtre annimmt, die Sünderin müsse den höheren Gesellschaftskreisen angehört haben, weil eine arme Frau nicht so stadtbekannt geworden wäre[20], so überträgt er Pariser Verhältnisse auf eine Provinzstadt Palästinas zur Zeit Christi. Die Zugehörigkeit der Sünderin zu den „besseren Gesellschaftskreisen" kann auch nicht damit begründet werden, daß andernfalls die Dienerschaft der Frau den Zutritt verweigert hätte[21]. Der Gastgeber war als Pharisäer in seiner Engherzigkeit wohl weniger von moralischen Bedenken geleitet als von Standesrücksichten und äußerer Gesetzestreue, wie die Perikope von der Ehebrecherin lehrt.

Die angeführten Gründe dürften, wenn nicht einzeln genommen, so doch in ihrer Gesamtheit, die Identität Maria Magdalenas und der Sünderin mehr als zweifelhaft, als exegetisch unhaltbar erscheinen lassen. Sind beide selbständige Einzelpersonen, so fällt auch die sonderbare Hypothese K. Kastners zu Jo 20, 17: „Noli me tangere!" Warum diese Abwehr Jesu? Maria hat sich nach Kastners Erklärung „einst als öffentliche Sünderin durch Fleischessünden vergangen.

[20] Vgl. H. Lesêtre, Marie Madeleine, in Vigouroux, Dictionnaire de la Bible IV (Paris 1908), 809—18.

[21] Vgl. M. J. Lagrange, Evangile selon Saint Luc, Paris 1921, 228.

Nun steht der Herr vor ihr in strahlender Schönheit des verklärten Leibes. Eine Annäherung an ihn und eine Berührung kann gerade in ihr, wo nach so mancher Sünde reichlicher Zündstoff zu neuen Lüsten und Begierden übrig geblieben ist, neue Versuchungen hervorrufen; und vor solchen will der Heiland, der selbst beten gelehrt hat: „Führe uns nicht in Versuchung!" seine anhängliche und dankbare Schülerin bewahren [22]." Sollte wirklich eine Berührung der Füße des verklärten Jesus gefährlicher gewesen sein als die des Heilandes im Hause Simons. Müßte man dazu nicht hochgradige Hysterie oder gar Geisteskrankheit bei Magdalena voraussetzen, wie sie von rationalistischer Seite immer wieder zur Abschwächung des Zeugnisses für die Auferstehung behauptet wird? Von Jesus kann doch nur gelten, und erst recht vom verklärten Jesus, was Sollerius schreibt: „ea morum integritate fuisse (Christum), et tam casto aspectu, ut ne minima quidem impudicitiae suspicio vel in mentem cuipiam venire potuerit [23]." Prüfen wir nun das zweite Glied der Gleichung.

2. Ist die Sünderin identisch mit Maria von Bethanien?

Unschwer läßt sich feststellen, von wo diese Gleichsetzung ausgeht, nämlich, wie früher schon angedeutet worden ist, von Jo 11, 2. Der Evangelist will das große Wunder der Auferweckung des Lazarus berichten und macht darum seine Leser zunächst bekannt mit den beteiligten Hauptpersonen und ihrem Wohnort. Das geschieht mit einer gewissen Umständlichkeit. Auffallen muß, daß Bethanien nicht „das Dorf des Lazarus" genannt wird, sondern „das Dorf Marias und Marthas, ihrer Schwester". Nachdem so aus V. 1 unzweideutig feststeht, welche von den verschiedenen Jüngerinnen, die Maria heißen, hier gemeint ist,

[22] In: Bibl. Zeitschrift 13 (1915), 351—52. Die Entgegnung Kastners auf den Einspruch Röschs (Bibl. Zeitschrift 14 (1917), 333—37) räumt die Bedenken nicht aus dem Wege (vgl. Theol. u. Glaube 9 (1917), 651—52). Auch die Unterscheidung zwischen der objektiven und subjektiven Wirkung des Leibes Christi trifft nicht den Kernpunkt der Frage; ebensowenig kann das Empfinden unreiner Vorstellungen beim Empfang der hl. Kommunion durch heiligmäßige Personen weiblichen Geschlechtes hier herangezogen werden. Gewiß ist Christi Leib derselbe, aber seine Daseinsform ist verschieden, und gerade diese kommt besonders in Betracht. Der Hinweis auf den Gärtner in „relativer Blöße" d. h. nur mit dem Lendenschurz bekleidet, wäre auch besser unterblieben, denn die Jahreszeit, die Höhenlage Jerusalems und die frühe Morgenstunde sprechen zu deutlich gegen eine solche „Kleidung", mag dieselbe auch sonst in Palästina von Gärtnern getragen worden sein. Am Abend vor Ostern war es ja noch so kalt, daß die Soldaten sich Feuer machten, obschon sie Mäntel trugen. Vgl. Ketter, Noli me tangere, in: Pastor bonus 31 (1918/19), 272—77.

[23] Vgl. Acta Sanctorum, tom. V. Julii, 195.

widmet der Evangelist ihrer Kennzeichnung noch einen ganzen Vers: ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς. Offenbar hat Johannes hierbei eine besondere Absicht. Er spielt auf ein allbekanntes, in den christlichen Versammlungen immer wieder erzähltes Ereignis an. Aus den synoptischen Evangelien wußten die Leser längst von zwei Frauen, die den Herrn in der erwähnten Weise gesalbt hatten. Sie wußten von zwei derartigen Salbungen. Die erste berichtete Lk 7, 36 ff., die andere Mt 26, 6 ff. und Mk 14, 3 ff. Aber keiner von ihnen hatte den Namen der salbenden Frauen genannt. Auf welche dieser beiden Salbungen weist Jo 11, 2 hin? Das ist eigentlich der biblische Kernpunkt unserer ganzen Frage. Der Wortlaut sagt es nicht direkt, aber ein genauerer Vergleich der betr. Stellen und der Zusammenhang von Jo 11, 2 nötigt uns, den Hinweis auf die Salbung in Bethanien zu beziehen, nicht auf diejenige im Hause Simons des Pharisäers durch die Sünderin [24]. Entscheidend wäre übrigens Jo 11, 2 für unsere Frage nur dann, wenn der Vers als Hinweis auf Lk 7, 36 ff. verstanden werden muß. Solange er auf Jo 12, 1 ff. bezogen werden kann, entscheidet er die Frage nicht.

Nach dem Bericht Lk 7, 36 ff. hat die Sünderin zuerst die Füße Jesu mit Tränen benetzt, dieselben darauf mit ihren Haaren getrocknet und zwar von den Tränen, wie zweimal hervorgehoben wird (7, 38 und 44), und dann nur die Füße gesalbt, wie Jesus selbst hervorhebt (7, 46). Ob sie auch beim Abwischen der Salbe von den Füßen die Haare benutzte, sagt Lk nicht. Dagegen bemerkt Jo 11, 2 zuerst, Maria habe den Herrn gesalbt, d. h. vorzüglich das Haupt, und habe seine Füße mit den Haaren von der Salbe getrocknet. Von Tränen, die doch als Zeichen der Reue und Liebe bei einem Hinweis auf Lk 7, 36 ff. der Erwähnung besonders würdig gewesen wären, ist gar keine Rede. Dagegen entspricht Jo 11, 2 genau der Darstellung der Salbung in Bethanien nach Jo 12, 3 ff. in Verbindung mit den Parallelen Mt 26, 7; Mk 14, 3. Was dort die beiden Synoptiker gar nicht erwähnt haben, nämlich das Salben der Füße und das Trocknen der Salbe mit den Haaren — sie berichten nur das Ausgießen des Salböls aufs Haupt Jesu und die daran anschließenden Gespräche — das trägt Johannes nach. Auch hier tritt somit wieder deutlich hervor, daß Johannes den Bericht der älteren Evangelien voraussetzt, auf ihn Rücksicht nimmt und ihn nach Bedarf ergänzt.

Während also die Worte Jo 11, 2 als Hinweis auf die Salbung in

[24] Die Identität Marias von Bethanien mit der Sünderin verteidigt auf Grund von Jo 11, 2 auch Leopold Fonck S. J. in: Verbum Domini 8 (1928), 65—74; 97—105.

Bethanien leicht verständlich sind, wären sie als Hinweis auf die Salbung durch die Sünderin vor allem im Zusammenhang sehr dunkel. Sie würden besonders ihren Hauptzweck, die nähere Kennzeichnung Marias und deren Unterscheidung von anderen Jüngerinnen gleichen Namens, unvollkommen erreichen. Durch Jo 11,1 werden nämlich die Leser nach Bethanien versetzt, dem Dorfe Marias und Marthas, ihrer Schwester. Jedem Leser des Johannesevangeliums war aber durch schriftliche und mündliche Überlieferung bekannt, daß in eben diesem Bethanien kurz vor dem Tode des Heilandes ein feierliches Mahl im Hause Simons des Aussätzigen stattgefunden hatte, wobei der Herr von einer Frau (γυνή) mit kostbarem Öl gesalbt worden war. Vor den über Verschwendung murrenden Jüngern, besonders vor Judas, hatte Jesus diese Frau in Schutz genommen und sogar vorausgesagt, daß ihr Lob allenthalben mit dem Evangelium verkündet werden solle. Durch diese Worte Jesu hatte gerade die Salbung in Bethanien eine besondere Bedeutung und Berühmtheit erlangt, viel mehr als jene andere; sie war für die Gläubigen der apostolischen Zeit zur Salbung des Herrn schlechthin geworden. Aber weder Markus noch Matthäus hatte den Namen der Frau genannt, nicht aus allerlei Familienrücksichten, sondern, weil beide die Erzählung nachträglich einfügen zwischen den Ereignissen in Jerusalem und weil keiner von ihnen bisher etwas von den Beziehungen Jesu zu den bethanischen Geschwistern erwähnt hatte. Das Los der Namenlosigkeit teilte die Frau in den schriftlichen Urkunden bis dahin mit jener Sünderin, die einst den Herrn bei Simon dem Pharisäer in einer ungenannten Stadt gesalbt hatte. Nun bietet sich für Johannes zum erstenmal Gelegenheit, von Bethanien zu sprechen, wo die eine Salbung stattgefunden hatte. Was lag da näher, wenn der Evangelist Maria von Bethanien besonders kennzeichnen wollte, und das will er doch, als sofort darauf hinzuweisen, daß Maria jene Frau unter den verschiedenen Jüngerinnen Jesu namens Maria sei, die den Herrn gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet habe. Daß er damit nur die Salbung in Bethanien meinen konnte, war im Zusammenhang so klar, daß es einer nochmaligen Nennung des Ortsnamens nicht bedurfte. Was sollte hingegen Johannes veranlaßt haben, hier auf die von Lukas berichtete Salbung durch die anonyme Sünderin hinzuweisen? Hätte er dann nicht wenigstens den Ort nennen müssen, wo dieselbe stattgefunden hatte? Oder hätte er nicht sagen müssen: „Maria war jene Frau, welcher der Herr viele Sünden nachgelassen hatte, weil sie viel geliebt hatte"? Das wäre ein eindeutiger Hinweis auf die Sünderin gewesen. Anders läge der Fall, wenn die beiden Salbungen in Bethanien geschehen wären, wie Lacordaire behauptet, ohne den Widerspruch zwischen

Jo und Lk zu lösen [25], oder wenn Lukas die Sünderin auch mit dem Namen Maria bezeichnet hätte. Johannes aber nennt hier zunächst den Namen Maria und fährt fort: „Es war die Maria, welche den Herrn mit Salböl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte." Jo 12, 3 kehrt dann dieser Name in gleicher Form für die den Heiland salbende Jüngerin wieder. All diese Gründe zwingen uns, Jo 11, 2 nicht auf Lk 7, 36 ff., sondern auf Jo 12, 2 ff. und Parallelen zu beziehen. Jo 11, 2 als alte Glosse zu bezeichnen, ist aus Mangel an Belegen nicht gerechtfertigt. Die Identität jener anonymen Sünderin mit Maria von Bethanien ist also von Johannes keineswegs behauptet, im Gegenteil indirekt widerlegt worden.

An einem wichtigen Bedenken gegen die Beziehung von Jo 11, 2 auf die Salbung in Bethanien dürfen wir nicht vorübergehen. Dasselbe ist grammatischer Natur und liegt in der Wahl des Tempus. Johannes wählt nämlich zwei Partizipia Aoristi: ἀλείψασα, ἐκμάξασα. Müßte es nicht, wenn die Salbung in Bethanien gemeint ist, als Hinweis auf etwas Zukünftiges heißen: μέλλουσα ἀλείφειν oder ähnlich? Der Evangelist selbst will ja erst im folgenden Kapitel davon erzählen. Es ist zuzugeben, daß der Aorist auf etwas in der Vergangenheit liegendes bezogen werden muß. Vom Standpunkt des Evangelisten sowohl als vom Standpunkt der Leser lagen jedoch beide Salbungen in der Vergangenheit, und gerade weil Johannes hier auf etwas allgemein Bekanntes Bezug nimmt, wählt er die Zeitform der Vergangenheit. Die Partizipia Aoristi brauchen nicht plusquamperfektisch übersetzt zu werden. Darum heißt es im lateinischen Text richtig unxit—extersit, während ein Hinweis auf Lk 7, 36 ff. eher das Plusquamperfekt forderte. Das beste Gegenstück dazu haben wir Mt 10, 4, wo lange vor dem Ereignis von Judas gesagt wird: ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν, qui et tradidit eum. Die Parallelstellen bei Mk 3, 19 und Lk 6, 16 haben ebenfalls die Zeitform der Vergangenheit. Ähnlich schreibt Jo 4, 44: „Jesus selbst hatte erklärt (ἐμαρτύρησεν), ein Prophet gelte nichts in seiner eigenen Heimat." Diese Erklärung wurde aber erst später abgegeben, wie die Synoptiker berichten (Mt 13, 57 und Par.). Man kann also nicht auf Jo 6, 71 und 12, 4 als „johanneischen Sprachgebrauch" hinweisen, um Jo 11, 2 auf Lk 7, 36 ff. beziehen zu müssen. Darum bemerkt Theod. Zahn richtig zu Jo 11, 2: „Die Erwähnung derselben (der Salbung durch Maria in Bethanien) 11, 2 läßt sich also nicht vergleichen mit solchen Rückweisungen auf früher Geschehenes und Erzähltes, wie 4, 46; 7, 50; 10, 40; 12, 1; 19, 39; sie hat aber nach der temporalen Form des Ausdrucks auch nicht den Sinn

[25] Vgl. Seele 7 (1925), 204.

eines vorläufigen Hinweises auf ein zukünftiges und später zu erzählendes Ereignis (cf dagegen 6, 71; 7, 39; 11, 51; 12, 4. 33; 18, 32), sondern ist Erinnerung an ein den Lesern bekanntes, für sie wie für den Evangelisten zur Zeit seines Schreibens der Vergangenheit angehöriges Ereignis. Was Jo ihnen neu mitteilt, ist nur dies, daß das Weib, welches, wie sie wissen, einst den Herrn gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hat, Maria, die Schwester des Lazarus und der Martha sei, von welcher ebenso wie von ihrem Bruder und ihrer Schwester die mit 11, 1 begonnene Erzählung handeln soll[26]." . . . . „Dem hier vorausgesetzten Wissen und Nichtwissen der Leser entspricht die Erzählung Mt 26,6—13; Mk 14,3—9 ebenso genau wie Lk 10, 38—42 der Ausdrucksweise in Jo 11, 1. Der Schauplatz ist nach Mt und Mk Bethanien bei Jerusalem, die Zeit einer der letzten Tage vor dem Tode Jesu (cf Jo 12, 1)[27]."

Eine weitere Bemerkung des 4. Evangeliums im Bericht über die Auferweckung des Lazarus gibt uns einen neuen Grund gegen die Gleichsetzung der beiden Frauen. Aus Jo 11, 19. 31. 33. 37. 45. 46 entnehmen wir, daß viele Juden aus der nahen Landeshauptstadt nach Bethanien gekommen sind, um den trauernden Schwestern ihren Beileidsbesuch zu machen. Diese Juden gehören nicht zu den Freunden und Jüngern Jesu. Solche hätte Johannes nicht fünfmal in einem Kapitel als Ἰουδαῖοι bezeichnet. Das Wort hat bei ihm meist einen parteipolitischen Sinn und wird von den Anhängern der Pharisäer, den Judäern, und von den Pharisäern selbst gebraucht[28]. Diese Männer haben es dem Herrn immer wieder zum schlimmen Vorwurf gemacht, daß er mit den Sündern umgehe und in deren Häusern verkehre. Wenn nun Maria von Bethanien jene Frau gewesen wäre, die Lk 7, 37 und 39 schlechthin als Sünderin bezeichnet wird, so daß sich gerade Simon der Pharisäer darüber ärgert, daß Jesus sich von einem solchen Weib berühren läßt, dürften wir dann wohl annehmen, daß die scheinheiligen Judäer bald nachher im Hause dieser Frau freundschaftlich verkehrt hätten? Es brauchen gewiß nicht die gleichen Pharisäer und Pharisäerfreunde gewesen zu sein, die wir beim Gastmahl und am Grabe des Lazarus treffen. Die Heuchelei und rein äußerliche Korrektheit war ja der ganzen Partei gemeinsam. Aber, so könnte hier eingewendet werden, die Sünderin hatte sich ja bekehrt, Jesus hatte ihr die Sünden verziehen! Zugegeben, daß Maria als reuige, völlig umgewandelte Sünderin in den Augen Jesu und seiner Jünger geachtet dastand, daß der Heiland ihr sogar seine besondere Liebe zuwandte (Jo 11, 5) und als

[26] Vgl. Theod. Zahn, Das Evang. d. Johannes [3–4], Leipzig 1912, 473—74.
[27] Ebd. 474.
[28] Vgl. Jo 1, 19; 2, 18; 5, 16. 18; 8, 57 u. a.

Hausfreund in ihrer Familie verkehrte (Lk 10, 38 ff.). Das alles wäre für uns ein Beweis wahrhaft göttlicher Liebe und Barmherzigkeit. Aber in den Augen der Judäer wäre Maria dadurch sicher nicht mehr geachtet und nicht weniger verachtet worden. Diese Hasser Jesu hätten das Haus der ehemaligen Sünderin erst recht gemieden. Sie glaubten gar nicht an die Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben. Nur ein Teil von ihnen läßt sich durch das unbestreitbare Wunder bekehren (Jo 11, 45), während andere zu Anklägern Jesu werden.

Dieses Argument aus dem Benehmen der Judäer scheint stichhaltiger zu sein und deutlicher gegen die Identität der beiden den Heiland salbenden Frauen zu sprechen als die Behauptung, sie könnten deshalb nicht ein und dieselbe Person sein, weil Jesus aus Rücksicht auf sich und seine Jünger mit einer Person von solcher Vergangenheit, wie die der Sünderin es war, nicht so freundschaftlich verkehrt haben würde. Zur Bekräftigung dieser Behauptung könnte ja auf Lk 8, 38—39; Mk 5, 18—20 hingewiesen werden, wo der Herr dem von unreinen Geistern befreiten Manne nicht gestattet, in seiner Umgebung zu bleiben. Was aber den Heiland zu diesem Verbot bewogen hat, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen. Wen er in seiner Umgebung dulden wollte, darüber hatte er allein zu entscheiden, und wir würden zuviel beweisen, wollten wir uns ein Urteil darüber erlauben, wie weit Jesus in seiner Liebe zu den Sündern habe gehen dürfen.

Spricht so der Wortlaut und Zusammenhang von Jo 11, 2 bestimmt gegen die Identifikation Marias von Bethanien mit der großen Sünderin, so erscheint es dennoch vielen sehr unwahrscheinlich, daß zwei verschiedene Frauen in so auffallend ähnlicher Weise den Herrn gesalbt und ihre Haare zum Trocknen verwendet haben sollen [29]. Dieses Bedenken bewog manche Erklärer in alter und neuer Zeit nicht nur zur Identifikation der salbenden Frauen, sondern auch der beiden Gastgeber Simon und überhaupt der Lk 7, 36 ff. und Mt 26, 6—13 und Par. erzählten Begebenheiten. Andere dagegen nahmen außer der Salbung im Hause des Pharisäers Simon in Galiläa noch zwei oder gar drei verschiedene Salbungen Jesu in Bethanien an, besonders deshalb, weil ihnen die Zeitangaben einer einzigen Salbung in Bethanien widersprechend vorkamen. Darum reden manche Väter von drei oder vier salbenden Frauen, ohne jedoch Maria Magdalena hinzuzurechnen. In seinem Eifer für die provenzalischen Tra-

[29] Vgl. Schuster-Holzammer, Handbuch z. Bibl. Gesch. II[8] (Freiburg 1926), 217—18. Auch die Neubearbeitung durch J. Schäfer stützt sich noch auf die von Le Camus angeführten Gründe für die Identität der Person. Es verdient aber bemerkt zu werden, daß die Überschrift des Abschnittes jetzt nicht mehr lautet: Die Büßerin Magdalena, sondern: Die ungenannte Sünderin und Büßerin.

ditionen geht dagegen F a i l l o n soweit, daß er denen eine „theologische Zensur" anhängt, die nicht mit ihm glauben wollen, daß Jesus überhaupt nur einmal von einer Frau beim Gastmahl gesalbt worden sei [30]. Und doch ist ohne Zweifel einerseits Lk 7, 36 ff. von Jo 12, 1 ff. zu unterscheiden, anderseits wird an letzterer Stelle dasselbe Ereignis erzählt wie Mt 26, 6—13 und Mk 14, 3—9. Die scheinbar sich widersprechenden Orts- und Zeitangaben lassen sich unschwer vereinigen. Nach Jo ist es nicht notwendig, anzunehmen, daß das Gastmahl im eigenen Hause der drei Geschwister hergerichtet wurde, während Mt und Mk es ins Haus Simons des Aussätzigen verlegen [31]. Ausgeschlossen wäre es nicht, wenn auch in Ermanglung weiterer Zeugnisse eine bloße Vermutung, die bereits Theophylakt als Ansicht „einiger" erwähnt, daß dieser Simon der verstorbene Vater der drei Geschwister gewesen ist [32]. Nach seinem Tode hätte dann die ältere Tochter Martha das Hauswesen geleitet. Und wie es in ähnlichen Fällen oft geschieht, wäre das Haus bald nach seinem früheren Herrn benannt worden (Mt 26, 6; Mk 14, 3), bald nach seiner jetzigen Herrin (Lk 10, 38). Dagegen scheint Jo 12, 2 zu sprechen, wo gesagt wird, Lazarus sei einer von denen gewesen, die mit Jesus zu Tische lagen, was im eigenen Hause nicht eigens hervorgehoben zu werden brauchte [33]. Das Bedenken ist indes nicht ausschlaggebend, weil der Evangelist mit dieser Bemerkung hervorheben will, daß Lazarus nach der Auferweckung wie alle andern Menschen gegessen und getrunken habe. In einem fremden Hause wäre es auffallend, daß Martha die Gäste bediente. Lazarus muß wohl jünger als seine Schwestern gewesen sein und von schwacher Gesundheit, sonst wäre es doch seine Sache gewesen, dem Hauswesen vorzustehen. Martha tritt uns überall entgegen als die resolute, praktisch veranlagte Frau, die stets nach dem Rechten sehen muß und das Verhalten ihrer mehr zum beschaulichen Leben veranlagten Schwester Maria nicht in der Ordnung findet. Wäre Jesus nur einmal von einer Frau gesalbt worden, so müßte es entweder in Galiläa gewesen sein oder in Bethanien. Im ersten Falle wäre die Zeitangabe Jo 12, 1 falsch, weil die Salbung vor die Auferweckung des Lazarus fallen müßte. Im zweiten Falle hätte sich die Sünderin erst in Bethanien bekehrt, was mit Lk 8, 2—3 und 10, 38—42 unvereinbar ist. (Fortsetzung folgt.)

[30] Vgl. M. F a i l l o n, Monuments inédits I 64.
[31] Vgl. K n a b e n b a u e r, Comment. in Matthaeum II 393.
[32] Vgl. S c h a n z, Comment. über d. Ev. d. hl. Matth. 504.
[33] Vgl. L. F o n c k, Cena Bethanica, in: Verbum Domini 8 (1928), 70.

DER VORBESTRAFTE.

Von Dr. iur. Oskar Meister, Graz.

I.

Einleitung.

Trotz aller Schönfärberei nimmt die Kriminalität zu. Sie wird auch eingehender betrachtet, seit wir das Rüstzeug des Psychologen und Mediziners neben dem des Rechtsgelehrten gebrauchen. Schon vor dem Kriege war in Deutschland jeder sechste Mann gerichtlich vorbestraft [1]. Diese Riesenziffer, in die die Polizeistrafen gar nicht inbegriffen sind, zeigt, daß nicht immer sittliche Minderwertigkeit zugrunde liegen kann. Ursache bildet vielmehr auch die Zunahme der Vorschriften, auf deren Übertretung Strafe steht, die Ausbreitung des Verkehrs. Der zünftige Jurist, den man hierauf aufmerksam macht, hilft sich fatalistisch oder auch zynisch mit dem bekannten Satze, daß Recht und Moral nichts gemeinsam haben, daß ein Strafurteil kein sittliches Werturteil sei. Als Heinrich Heine auf dem Totenbette von einem Freunde gefragt wurde, wie es mit seiner Seele stehe, antwortete er mit der Leichtfertigkeit, die ihm selbst in dieser Stunde treu blieb: „Dieu me pardonnera. C'est son métier!" — Ähnlich denkt mancher Richter und Gesetzgeber, es sei nicht seine Aufgabe, bei der Verurteilung die sittliche Schuld des Angeklagten zu prüfen, man könne dies ruhig dem lieben Gott überlassen. Wenngleich wir zugeben, daß Recht und Moral verschiedene Aufgaben lösen, zeigt uns diese bedenkliche Tatsache doch, daß eine Rechtspflege, die ihre Abstammung von der Sittlichkeit, ja schließlich vielleicht die Sittlichkeit selbst leugnet, ihre eigenen Grundlagen erschüttert. Die Wirkung der Strafe sinkt mit ihrer Häufigkeit und keineswegs ist es für die allgemeine Sittlichkeit gleichgültig, wenn eine übergroße Zahl von Volksgenossen — sei es auch ohne wirkliche moralische Schuld — das Merkmal der Vorbestraftheit mit sich trägt. Das neue Strafgesetz will vor allem die kurzen, ein- bis zweitägigen Strafen, die selbst bei bedingter Verurteilung niemanden bessern, allein viele Menschen sittlich und wirtschaftlich schwer schädigen, beseitigen und dadurch den geschilderten Übelstand verringern [2]. Größere Erfolge hängen in erster Reihe von einer Schärfung des Verantwortlichkeitsgefühls ab. Bevor solche Erfolge eintreten, muß der Seelsorger damit rechnen, daß ihm in der Gemeinde, im Vereine, sogar in der Schule Vorbestrafte begegnen. Soll er sie aus seinem Kreise ausscheiden? Soll er den Makel übersehen? Mit diesen Fragen wollen wir uns nun beschäftigen.

II.

In der Schule.

Obwohl ich nur Großstadtschulen besuchte, kann ich mich nicht erinnern, in meiner Jugendzeit jemals von vorbestraften Schülern gehört zu haben, wenngleich selbstverständlich die „Besserungsanstalten" bereits manchen kriminellen Jugendlichen bargen. Letztere gehörten meist den niedersten Schichten an. Seit dem Kriege läßt sich diese Beschränkung nicht mehr machen. Schuld trägt der fürchterliche Familienzerfall, sowie die auf krankhafter (psychopathischer) Grundlage ruhende Hemmungslosigkeit. Allein auch die gesteigerte Teilnahme Jugendlicher am politischen, Vereins- und Sportleben veranlaßt manchen Rechtsbruch. Man denke bloß an die zahlreichen Verkehrsvergehen, die durch jugendliche Rad- und Kraftwagenfahrer begangen werden. Hier haben wir oft reine Ordnungs- und Gefährdungsdelikte vor uns, die moralisch unbetont sind. Allerdings mag's nicht immer unbeachtlich sein, daß die Jugend gerade in einer Zeit, wo innere und äußere Umstände die Willensschwäche begünstigen, häufiger am öffentlichen Leben teilnimmt. Die vielen Eigentumsdelikte, die hierauf zurückgehen, die furchtbaren Schülermorde, von denen wir in der letzten Zeit hören, reden eine ernste Sprache. Es muß uns zum Nachdenken veranlassen, daß gerade in einer Zeit, die die Freiheiten der Jugend erweitert, die Zahl der Jugendlichen unheimlich wächst, die nicht mehr wissen, daß man nicht stehlen darf, daß es ein Strafgesetz gibt[3].

Nach dem Jugendgerichtsgesetz von 1923 beginnt die strafgesetzliche Verantwortlichkeit erst mit dem 14. Jahre. Es sind daher schon höhere Schulklassen, in denen der Vorbestrafte auftritt. An Knabenschulen ist er häufiger als an Mädchenanstalten. War Vorbestraftheit einst mit Relegation gleichbedeutend, so legt die Schule heute einen milderen Maßstab an, weil die Übertretungsmöglichkeiten zugenommen haben und gerichtliche Strafe in den Augen der Mitschüler, der Mitwelt überhaupt nicht mehr so ehrenmindernd empfunden wird wie vor dem Kriege.

Der Religionslehrer muß sich mit dem Vorbestraften in der Konferenz und in der Klasse befassen[4]. Die Konferenz soll nicht einfach entscheiden, ob der abgestrafte Schüler die Anstalt weiter besuchen bezw. ob er von einer anderen Schule übernommen werden darf. Sie soll auch die allgemeinen Richtlinien festsetzen, nach denen ein solcher Zögling behandelt werden muß, endlich, wenn Ausschluß unausweichlich ist (bei gemeinen oder wiederholten Vergehen) erkunden, wo die Eltern und Vormünder das Sorgenkind unterbringen wollen und erforderlichenfalls

selbst Erziehungs- oder Heilanstalten vorschlagen. Dies gilt n
bei psychopathischer Minderwertigkeit[5]. Wünschenswert ist
daß einige Mitglieder des Lehrkörpers heilpädagogisch gesc
und die Vorschriften über Fürsorgeerziehung und Schutzaufsic
(Vergl. das Reichs-Jugendwohlfahrtsgesetz vom Jahre 1922.)

Wie der Katechet seine Entscheidung für und wider das
oder die Aufnahme eines Vorbestraften von der Art der Tat,
bisherigen Verhalten des Schülers, von der Rücksicht auf die
und auf die der Anstalt zu Gebote stehende Erziehungsmacht
macht, behandelt er auch nicht jeden Vorbestraften in seiner
gleiche Art. Bei dem Gutgearteten, der einmal durch Schnellfa
Fußgeher gefährdete, ohne daß ein schwereres Unglück erfolg
der gelegentliche Hinweis zur Vorsicht. Der Rechtsbrecher, de
heit neigt, muß jedoch schärfer beobachtet werden. Dabei
halten, daß durch das Urteil — mag es auch bloß bedingt s
durch die allenfalls überdies verhängte Schulstrafe die Tat
ist. Die sich anschließende Aufsicht bezweckt keine Strafve
sondern die Ertüchtigung des Charakters und muß um so
sein, je schwerer die Erziehungsaufgabe ist, die der Zögling
stellt. Sie fordert in ernsten Fällen gemeinsames Vorgehen de
mit Jugendfürsorgern und Schutzaufsehern. Manches hilft d
ten hier das Laienapostolat, das die häuslichen Verhältnisse
brechers feststellt und auch bei der Betreuung mitwirkt[6].

Selbstverständlich muß bei jeder Aufsicht die goldene Re
Ehrgefühl sorglich zu schonen ist, die der nachmalige Wiene
Vinzenz Eduard M i l d e bereits 1811 in seiner „Erziehungs
stellt und die die heutigen Jugendgerichtsgesetze wiederho
befolgt werden. Erweist sich gründlichere Aussprache un
notwendig, so geschehe diese tunlichst ohne Zeugen. Dem
Religionslehrer bietet auch die Beichte nutzvolle Möglichkei

Aufmerksam sei weiter das Verhältnis zwischen dem
und seinen Mitschülern verfolgt. Schlechter Einfluß kann v
jenem wie umgekehrt ausgehen. Mit Fug heischt die Bürg
vom Religionslehrer Beachtung. Bei der fürchterlichen U
mit der heute unsere Gesellschaft dem Vorbestraften gegen
der falschen Mischung von Mitleid, Gleichgültigkeit und Se
keit, die sie hier an den Tag legt[7], halte ich es für erspr
der Religionslehrer, ohne erst zu warten, bis sich Vorbest
Klasse befinden, einmal in geeigneter Stunde über den
Menschen spricht. Man könnte etwa, wie dies bereits V. E

II.

In der Schule.

Obwohl ich nur Großstadtschulen besuchte, kann ich mich nicht erinnern, in meiner Jugendzeit jemals von vorbestraften Schülern gehört zu haben, wenngleich selbstverständlich die „Besserungsanstalten" bereits manchen kriminellen Jugendlichen bargen. Letztere gehörten meist den niedersten Schichten an. Seit dem Kriege läßt sich diese Beschränkung nicht mehr machen. Schuld trägt der fürchterliche Familienzerfall, sowie die auf krankhafter (psychopathischer) Grundlage ruhende Hemmungslosigkeit. Allein auch die gesteigerte Teilnahme Jugendlicher am politischen, Vereins- und Sportleben veranlaßt manchen Rechtsbruch. Man denke bloß an die zahlreichen Verkehrsvergehen, die durch jugendliche Rad- und Kraftwagenfahrer begangen werden. Hier haben wir oft reine Ordnungs- und Gefährdungsdelikte vor uns, die moralisch unbetont sind. Allerdings mag's nicht immer unbeachtlich sein, daß die Jugend gerade in einer Zeit, wo innere und äußere Umstände die Willensschwäche begünstigen, häufiger am öffentlichen Leben teilnimmt. Die vielen Eigentumsdelikte, die hierauf zurückgehen, die furchtbaren Schülermorde, von denen wir in der letzten Zeit hören, reden eine ernste Sprache. Es muß uns zum Nachdenken veranlassen, daß gerade in einer Zeit, die die Freiheiten der Jugend erweitert, die Zahl der Jugendlichen unheimlich wächst, die nicht mehr wissen, daß man nicht stehlen darf, daß es ein Strafgesetz gibt[3].

Nach dem Jugendgerichtsgesetz von 1923 beginnt die strafgesetzliche Verantwortlichkeit erst mit dem 14. Jahre. Es sind daher schon höhere Schulklassen, in denen der Vorbestrafte auftritt. An Knabenschulen ist er häufiger als an Mädchenanstalten. War Vorbestraftheit einst mit Relegation gleichbedeutend, so legt die Schule heute einen milderen Maßstab an, weil die Übertretungsmöglichkeiten zugenommen haben und gerichtliche Strafe in den Augen der Mitschüler, der Mitwelt überhaupt nicht mehr so ehrenmindernd empfunden wird wie vor dem Kriege.

Der Religionslehrer muß sich mit dem Vorbestraften in der Konferenz und in der Klasse befassen[4]. Die Konferenz soll nicht einfach entscheiden, ob der abgestrafte Schüler die Anstalt weiter besuchen bezw. ob er von einer anderen Schule übernommen werden darf. Sie soll auch die allgemeinen Richtlinien festsetzen, nach denen ein solcher Zögling behandelt werden muß, endlich, wenn Ausschluß unausweichlich ist (bei gemeinen oder wiederholten Vergehen) erkunden, wo die Eltern und Vormünder das Sorgenkind unterbringen wollen und erforderlichenfalls

selbst Erziehungs- oder Heilanstalten vorschlagen. Dies gilt namentlich bei psychopathischer Minderwertigkeit[5]. Wünschenswert ist es daher, daß einige Mitglieder des Lehrkörpers heilpädagogisch geschult sind und die Vorschriften über Fürsorgeerziehung und Schutzaufsicht kennen. (Vergl. das Reichs-Jugendwohlfahrtsgesetz vom Jahre 1922.)

Wie der Katechet seine Entscheidung für und wider das Verbleiben oder die Aufnahme eines Vorbestraften von der Art der Tat, von dem bisherigen Verhalten des Schülers, von der Rücksicht auf die Schulzucht und auf die der Anstalt zu Gebote stehende Erziehungsmacht abhängig macht, behandelt er auch nicht jeden Vorbestraften in seiner Klasse auf gleiche Art. Bei dem Gutgearteten, der einmal durch Schnellfahren einen Fußgeher gefährdete, ohne daß ein schwereres Unglück erfolgte, genügt der gelegentliche Hinweis zur Vorsicht. Der Rechtsbrecher, der zur Rüdheit neigt, muß jedoch schärfer beobachtet werden. Dabei sei festgehalten, daß durch das Urteil — mag es auch bloß bedingt sein — und durch die allenfalls überdies verhängte Schulstrafe die Tat verbüßt ist. Die sich anschließende Aufsicht bezweckt keine Strafverschärfung, sondern die Ertüchtigung des Charakters und muß um so gründlicher sein, je schwerer die Erziehungsaufgabe ist, die der Zögling dem Lehrer stellt. Sie fordert in ernsten Fällen gemeinsames Vorgehen des Erziehers mit Jugendfürsorgern und Schutzaufsehern. Manches hilft dem Katecheten hier das Laienapostolat, das die häuslichen Verhältnisse des Rechtsbrechers feststellt und auch bei der Betreuung mitwirkt[6].

Selbstverständlich muß bei jeder Aufsicht die goldene Regel, daß das Ehrgefühl sorglich zu schonen ist, die der nachmalige Wiener Erzbischof Vinzenz Eduard Milde bereits 1811 in seiner „Erziehungskunde" aufstellt und die die heutigen Jugendgerichtsgesetze wiederholen, peinlich befolgt werden. Erweist sich gründlichere Aussprache und Mahnung notwendig, so geschehe diese tunlichst ohne Zeugen. Dem katholischen Religionslehrer bietet auch die Beichte nutzvolle Möglichkeiten.

Aufmerksam sei weiter das Verhältnis zwischen dem Vorbestraften und seinen Mitschülern verfolgt. Schlechter Einfluß kann von diesen zu jenem wie umgekehrt ausgehen. Mit Fug heischt die Bürgerkunde auch vom Religionslehrer Beachtung. Bei der fürchterlichen Unbeholfenheit, mit der heute unsere Gesellschaft dem Vorbestraften gegenübersteht, bei der falschen Mischung von Mitleid, Gleichgültigkeit und Selbstgerechtigkeit, die sie hier an den Tag legt[7], halte ich es für ersprießlich, wenn der Religionslehrer, ohne erst zu warten, bis sich Vorbestrafte in seiner Klasse befinden, einmal in geeigneter Stunde über den vorbestraften Menschen spricht. Man könnte etwa, wie dies bereits V. E. Milde tut,

den Unterschied zwischen dem vollkommenen sittlichen und dem unvollkommenen staatlichen Gesetze anführen und zeigen, daß wir zwar beiden gehorchen müssen, daß wir uns aber gewöhnen sollen, um der sittlich-religiösen Überzeugung willen und nicht aus bloßer Angst vor dem staatlichen Zwange gut zu handeln. In der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen lesen wir (I. 16): „Die Gelegenheiten machen den Menschen nicht gebrechlich; sie zeigen nur, wie schwach er ist." Wir dürfen uns also nicht auf äußere Umstände ausreden, wenn wir einen Fehltritt begehen, sondern müssen unsere eigene Schwäche erkennen und die bösen Gelegenheiten meiden. Ist unser Nächster gestrauchelt, dann erwächst uns erst recht die Aufgabe, ihm gefährliche Gelegenheiten aus dem Weg zu räumen und ihm nicht solche zu bieten. Letzteres geschieht, wenn wir uns hochmütig über ihn erheben und ihn dadurch zwingen, schlechte Gesellschaft aufzusuchen, oder wenn wir ihn hartherzig aus der Gemeinschaft, der Arbeitsstätte drängen und dadurch verschulden, daß er Haß- und Rachegefühle nährt oder auf unrechtmäßige Art seinen Lebensunterhalt sucht. Wir geben schlechten Trieben aber auch Gelegenheit, üppig ins Kraut zu schießen, wenn wir den Vorbestraften als Helden oder Märtyrer anstaunen und bewundern. Er ist ein Mensch wie wir alle, dem in der Regel weder mehr noch weniger Achtung gebührt wie einem anderen Mitbruder und der auf unsere Liebe und Hilfsbereitschaft, nicht aber auf unsere Neugierde oder gar Verehrung Anspruch hat.

Besucht dann wirklich ein Straffälliger die Klasse, so wissen die Schüler schon, wie ihr Katechet den Fall betrachtet und wie er ihn behandelt wissen will; manche Peinlichkeit und mancher Mißgriff bleibt erspart. Bei der großen Kriminalität unserer Zeit kommt solchen Lehren auch über das Schulzimmer hinaus Bedeutung zu.

Ich meine also, daß der Katechet den Vorbestraften äußerlich nicht anders behandeln darf als die übrigen Schüler, daß er jedoch seine Entwicklung besonders aufmerksam verfolgen soll. Vorbestraften eignet oft ein empfindliches Ehrgefühl. Es kränkt sie, wenn man ihnen trotz aufrichtigen Besserungswillens mißtraut; und dieses niederdrückende Gefühl treibt sie oft recht dem Verderben entgegen. Dort freilich, wo bereits die Strafe dieses Ehrgefühl erstickt hat oder wo das Verhalten n a c h der Strafe den Mangel desselben offenbart, beginnt die schwierigere Aufgabe, den Jugendlichen wieder an seine Menschenwürde zu erinnern. Wer vermöchte dies besser als derjenige, der seine Zöglinge lehrt, daß sie alle Gottes Kinder und nach dessen Ebenbilde erschaffen sind!

Das Gesagte gilt zunächst für die Schulen, an denen der Vorbestrafte

eine Ausnahme bildet. Es gibt jedoch auch Anstalten, die als refugium peccatorum gelten, wo bekümmerte Eltern ihre schwererziehbaren Kinder unterbringen oder wohin die Behörde den angeblich Unverbesserlichen, Seelischkranken verweist. Hier herrscht nicht die gewöhnliche Erziehungskunde, sondern die Heil- oder Kriminalpädagogik. Hier kann und muß auch der Katechet auf Straftaten herzhafter eingehen. Dies enthebt ihn aber auch hier nicht der Pflicht, durch G ü t e und M i l d e die Umkehr und Gesundung zu versuchen[8].

III.

Im Vereine.

Der Wille ist gut, aber das Fleisch ist schwach. Auch Mitglieder christlicher Vereine und Horte sind nicht gegen alle Versuchungen gefeit. Oft melden sich ferner Vorbestrafte zum Eintritt; Erzieher und Behörden bitten den Vereins- und Hortleiter, sich eines Gestrauchelten, Gefährdeten anzunehmen und ihn in gute Umgebung zu bringen.

F ü r die Aufnahme spricht, daß solcher Beistand den erhofften Nutzen stiften kann, d a g e g e n, daß der Neuling manchmal andere verdirbt, statt selbst ertüchtigt zu werden und daß der Verein namentlich von glaubensloser Seite mit dem vorbestraften Mitgliede identifiziert wird, wenn dieses doch wieder öffentliches Ärgernis erregt.

Wir können auch hier keine allgemeine Regel aufstellen, sondern jeden Fall nur nach seinen besonderen Verhältnissen entscheiden. In Betracht kommt die Art des Vereines. Will er j e d e m, der ihn aufsucht, Hilfe bieten, wie dies manche Trinkerrettungsvereine lobenswürdig und ziemlich erfolgreich tun, so stehen der Aufnahme oder Wiederaufnahme weniger Schwierigkeiten entgegen, als wenn er besonderen Wert auf die staatsbürgerliche Untadeligkeit seiner Mitglieder legt. In Betracht kommt ferner, ob vom Vereinsvorstand und den übrigen Mitgliedern ein günstiger Einfluß auf den Vorbestraften erwartet werden kann, schließlich, wie die Tat, die Strafe, das allgemeine Verhalten des Bewerbers beschaffen ist, ob ihm trotz des Schuldspruches Vertrauen entgegengebracht werden kann.

Ich bin auch hier nicht dafür, von vornherein volle Unbescholtenheit jedes Aufnahmswerbers zu bedingen. Vielleicht gehen jene Sozial- und Kriminalpolitiker zu weit, welche verlangen, daß die Vereine, die eine solche strenge Vorschrift einhalten, ihre Satzungen ändern und höchstens e h r e n r ü h r i g e Verurteilungen als Ausschließungsgrund belassen sollen, weil die Strafe nicht mehr als so schändend gilt wie früher, und gerade besserungswillige Menschen, die nun in keinem Fach- oder Berufsverein Aufnahme finden, dadurch samt ihrer Familie der Erwerbs-

losigkeit preisgegeben werden (wenn z. B. dieser Verein einen Arbeitsnachweis unterhält). Und gewiß bleibt auch wahr, daß mancher, der mit Ehrenämtern geschmückt in der Welt umherläuft, nicht besser, sondern bloß listiger oder gewalttätiger ist als ein armer Teufel, der in einer schwachen Stunde, vielleicht unter dem Druck der Not, vom rechten Wege abirrte. Immerhin bleibt zu bedenken, daß zumal in Vereinen, die nicht nach den Grundsätzen der Heilsarmee aufgebaut sind, die Forderung der Unbescholtenheit auf die Mitglieder erzieherisch wirkt und böse Triebe zurückdrängt, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß sich kein veräußerlichter Ehrbegriff, keine Scheinmoral breitmacht.

Oft kommt man übrigens über die geschilderten Schwierigkeiten hinweg, wenn der Verein Vorbestrafte nicht sofort als vollberechtigte Mitglieder, sondern auf bestimmte Bewährungsfrist nur als Gäste (wieder) aufnimmt. Auch diese Maßnahme darf jedoch niemanden demütigen. Auch hier gilt das Wort:

„Und ist ein Mensch gefallen,
führt L i e b e ihn zur Pflicht."

Übergroße Strenge wäre auch aus seelsorglichen Gründen verwerflich. Wir wollen gerade die Schwankenden, Zweifelnden, Unsicheren für Christus gewinnen. Der Verein, möglicherweise n u r der Verein, gibt uns Gelegenheit, solche Menschen, an die wir sonst vielleicht nicht herankommen, zu den Sakramenten, zum Meßopfer zu führen. Die einer Generalkommunion vorangehende Beicht kann die richtige, herzhafte Gewissenserforschung bewirken[9]. Soll sich der Priester vorwerfen müssen, daß i h m an einer Seele weniger gelegen ist als dem König aller Seelen[10]?

Der Verein kann den g u t e n Einfluß, der von der Arbeitsstelle oder Sippe ausgeht, verstärken, den s c h l e c h t e n abschwächen, gelegentlich spricht der Obmann oder Präses mit dem Meister oder mit dem Fürsorger, er leiht dem Sorgenkinde Bücher und nimmt die Besprechung des Inhaltes zum Anlaß, einen Blick ins fremde Herz zu tun, Vertrauen zu gewinnen.

Foerster erzählt, daß der amerikanische Jugendrichter L i n d s a y die kleinen Straffälligen wöchentlich zu sich kommen ließ. Er befragte sie aber hierbei nicht so sehr, ob sie sich in der Zwischenzeit tadellos aufgeführt hätten, als was sie während der letzten acht Tage Gutes getan hatten. Solche Erziehung zum p o s i t i v e n Gutwirken, nicht bloß zum negativen Nichtsündigen, läßt sich in manchem Vereine durchführen. Vielleicht kann gerade die Anwesenheit eines Vorbestraften segenbringenden Wetteifer veranlassen.

Erweist sich jedoch das Mitglied als unbrauchbar, dann wollen wir nicht verabsäumen, es zugleich mit dem Ausschlusse bei Notwendigkeit und Möglichkeit einer passenden Wohlfahrtsstelle (Jugendgerichtshilfe, Trinkerfürsorge) zu überweisen.

IV.

In der Gemeinde.

Der Seelsorger hat es innerhalb gewisser Grenzen in seiner Macht, Vorbestrafte von Schule und Verein fernzuhalten. Dagegen entzieht sich ihr Aufenthalt in der Gemeinde seinem Einfluß. Soll er daher von ihrer Anwesenheit und ihrer Vergangenheit überhaupt keine Kenntnis nehmen?

Die Verhältnisse in Stadt und Land sind verschieden. In der Großstadt kennen die Bewohner — auch die Geistlichen — viele Nachbaren nicht. In die Großstadt ziehen daher auch die dunklen Existenzen.

Wir scheiden den Gewohnheitsverbrecher wie den erklärten Glaubensfeind aus, bei dem bereits jede Einflußnahme des Menschen versagt, wo dem Seelsorger nur eine Abwehrarbeit zugunsten der übrigen Pfarrkinder, wohl auch der Sippe des Unglücklichen obliegt, wo der Geistliche schließlich achten muß, nicht selbst von einem heuchlerischen, verlogenen Fecht- und Zuchthausbruder betrogen zu werden. Auch diese Abwehrtätigkeit sei von Festigkeit und Liebe, nicht von Verachtung und Zorn getragen [11]. Erinnert sei abermals an V. E. Milde, der uns lehrt, daß wir selbst in dem Menschen, der jeden Anspruch auf unsere Achtung verwirkt hat, doch die unsterbliche Seele ehren müssen. („Nemo est desperandus".) Ich will auch nicht die einzelnen Fürsorgeanstalten, Heime und Arbeitsnachweise, die für Vorbestrafte bestehen und deren Kenntnis dem Seelsorger vonnöten sein kann, eingehend besprechen, sondern auf das diesbezügliche Schrifttum verweisen. Hochschätzung gebührt den von einzelnen Diözesen eingeführten Gefängnissonntagen, in denen die Gläubigen von der Kanzel, im Vereine, durch die Presse über das Los der Vorbestraften und die Christenpflicht, die uns im Verkehr mit diesen obliegt, aufgeklärt werden. Verlangen wir, daß in die Pfarrkartothek alle Zugereisten aufgenommen werden, so müssen wir auch auf die Nachrichten Wert legen, die uns vom Strafhauspfarrer zukommen. Besondere Mühe kostet es, jugendliche Prostituierte, die — vielleicht infolge Abschiebung — in der Gemeinde auftauchen, wieder an Arbeit zu gewöhnen.

Während in Verein und Schule meist der Vorbestrafte allein in unser Blickfeld tritt, müssen wir in der Gemeinde oft auch an seine Angehörigen denken, die einen Ernährer brauchen oder gegen bösen Einfluß geschützt werden sollen. In der Stadt wissen nur wenige — den Seelsorger nicht ausgenommen — die Vergangenheit eines Vorbestraften und

kümmern sich wenig um diese. Schlimmer liegt die Sache auf dem Lande. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß das Leben des Straffälligen nicht auch in der Großstadt Dramen schaffen kann, deren tragischer Held er selbst oder seine Umgebung ist. Bei der großen dienstlichen Inanspruchnahme des Seelsorgers kann heute nicht erwartet werden, daß er den Vorbestraften einen besonders großen Teil seiner Zeit widmet, ihnen systematisch nachgeht. Allein wo er mit ihnen zusammenkommt, sei es in der Pfarrkanzlei, sei es in einem Vereine, da soll er zeigen, daß er auch für diese Pfarrkinder Verständnis hat, auch ihnen bei Erfordernis seinen Beistand gewährt. Die Laienhilfe wird ihm auch hier manchen argen Fall zur Kenntnis bringen. Auch hier gilt das Wort: „Das Laienapostolat entdeckt die Fälle, die Pfarrschwester behandelt sie“ [8] (unter Leitung und geistlicher Verantwortung des Pfarrers). Wir müssen übrigens die Vorbestraften in zwei Gruppen scheiden, in solche, die ausgiebigeren leiblichen und seelischen Beistand benötigen und solche, bei denen dies nicht nötig ist, da sie z. B. ihr Gewerbe weiter betreiben und sittlich einwandfrei sind. Allein auch in letzterem Falle ist vorzukehren, da ihr Ehrgefühl nicht grundlos durch törichte Mitmenschen und selbst Mitchristen verletzt wird. Und gerade solche Seelen, die offener oder versteckter Verachtung begegnen oder selbstquälerisch zu begegnen meinen, empfinden es als wahre Wohltat, wenn ihr Pfarrer einmal einige Minuten mit ihnen verplaudert oder ihnen eine kleine Aufmerksamkeit erweist; sie erkennen dann, daß die Gemeinschaft der Gläubigen kein leeres Wort ist und sie werden vielleicht in diese zurückgeführt. Im Mittelalter gab es Orden, die sich nur mit Gefangenenfürsorge befaßten. Jeder einsichtige Strafhausgeistliche und Strafvollzugsbeamte sagt uns heute, daß mit dem Strafvollzuge der von der Rechtspflege beabsichtigte Zweck noch nicht erreicht ist. In doppeltem Sinne nicht. Erstens zeigen viele Menschen selbst dem vertrauenswürdigen Bruder trotz der Straf-„verbüßung“, also trotz der geleisteten Sühne, Überhebung und Hartherzigkeit, zweitens bedarf mancher Entlassene in der Welt der Betreuung und Fürsorge, um nicht neuen Versuchungen zu erliegen und um seine Absicht, fortan ein ehrliches Brot zu erwerben, auch durchführen zu können [10]. Angesichts der ungeheuren Zahl der Vorbestraften, wie der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sittlichen Aufgaben, die sie uns stellen, wäre es wünschenswert, daß auch heute einzelne Orden den mit der Seelsorge beauftragten Weltgeistlichen bei diesem Werke unterstützten. Es bildet z. B. eine traurige Erfahrung, daß der kecke, verlogene Zuchthäusler leichter Unterkommen findet als der reumütige Häftling, der bei der Arbeitsuche aufrichtig jedem Dienstgeber den letzten Aufenthalts-

ort eingesteht. Hier tut Aufklärung und Hilfe not. Andererseits ergibt sich bei manchem, der seinen Kirchenaustritt meldet, daß der Grund in einer Vorstrafe bezw. in der falschen Behandlung während und nach der Haft liegt. Hier kann Erkenntnis der Ursache manche Seele retten. Freilich reicht dazu eine kurze Aussprache in der Pfarrkanzlei nicht aus.

Über den geistigen Beistand, den wir dem Vorbestraften schulden, namentlich über Exerzitien, durfte ich bereits einmal in diesen Blättern schreiben. Wir dürfen aber V. E. Mildes und W. E. Kettelers Wort nicht vergessen, daß gerade bei Leuten, die wir aufrichten, heben, bessern wollen, fromme Worte selten genügen, sondern daß sich mit diesen werktätige Hilfe einen muß.

Schließlich noch ein Wort über die Presse. Es gibt leider auch christliche Blätter, in deren Gerichtssaalberichten sich üppige Sensationslust breit macht. Wir sprachen davon, daß der Seelsorger sich der Vorbestraften nicht immer mit der wünschenswerten Gründlichkeit annehmen kann. Viel vermag er aber zu erreichen, wenn er im christlichen Ortsblatte, das gewiß ja kriminalistische Aufsätze gerne bringt, einmal seine Gedanken entwickelt, die Pfarrkinder mit den Fragen bekanntmacht, die uns hier beschäftigen, und sie um ihre Hilfe ersucht. Solche regelmäßig fortgesetzte Kleinarbeit wird schließlich auch dort Erfolge bringen, wohin der Seelsorger gar nicht gelangt.

Fachgelehrte haben durch lange Jahre kostbare Zeit mit dem Versuche verloren, Zusammenhänge zwischen Kriminalität und Konfession festzustellen. Wir erkennen heute die Fruchtlosigkeit dieser Arbeiten. Wichtiger ist es, daß sich der Seelsorger den Menschen widmet, die seiner Obhut anvertraut sind, daß er fragt, wie Straftaten zu vermeiden sind, und in dieser Tätigkeit auch dem Vorbestraften Aufmerksamkeit schenkt.

[1] Sommer. Die Fürsorge im Strafrecht. 1925.

[2] Kadecka in der Festschrift zum österreichischen Richtertage. 1927.

[3] Elementarer Rechtsunterricht, die Notwendigkeit planmäßiger allgemeiner Rechtsbelehrung. Verlag des Deutschen Rechtsbundes. 1927.

[4] Mein Aufsatz „Katechetische Streifzüge durch die Kriminalpädagogik" in „Christl.-päd. Blätter", Wien 1927.

[5] Gröhl: Fürsorgeerziehung und Seelsorger" in „Die Seelsorge". Breslau 1927.

[6] Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat. Johannesverlag, Leutesdorf, 1928.

[7] Pastor Klatt, Das Los der Vorbestraften. 1926.

[8] Karman, Einführung in die Kriminalpädagogik. 1923.

[9] Mein Aufsatz „Können Exerzitien den Strafvollzug unterstützen?" im „Pastor bonus" 1928.

[10] Im Großstadtgefängnis. Von einem Strafanstaltspfarrer. Johannesverlag, Leutesdorf 1928.

[11] Rohden, „Probleme der Gefangenenseelsorge und Entlassenenfürsorge" in „Studien zur praktischen Theologie". Gießen 1908.

KATHOLISCHE AKTION UND GESETZ DER LIEBE.

Von P. M. Gierens S. J., Sankt Georgen-Frankfurt.

II.

Wenn wir die Liebe als die eigentlichste Quelle des apostolischen Eifers bezeichnen, so widerspricht das keineswegs der katholischen Form des Laienapostolats, d. h. seiner unbedingten und straffen Einordnung in die hierarchische Leitung der Kirche. Vielmehr ist das Verhältnis so: Die Liebe macht diese Form des Laienapostolats erst lebensfähig und sie findet in ihr die einzige Form, die ihr innerlich voll genügen kann. Kräfte, die nur durch Gehorsam und Organisation und ohne innere Begeisterung zu apostolischem Wirken geführt würden, müßten notwendigerweise bald erlahmen. Es fehlte ihnen die innere Kraft zu dem Eifer, Mut und Opfersinn, ohne die kein Wirken zum Guten sich durchsetzen kann. Eine Liebe aber, die ohne Norm und Führung wäre, sähe sich der Gefahr der Verirrung ausgesetzt. Sie wüßte nie, ob sie auf dem rechten Wege sei und vielleicht mehr schade als nütze. Eine irgendwie geartete Liebe zu dem Wirken des allgemeinen Priestertums kann nicht genügen; es muß eine Liebe sein, die sich in die wirkliche Ordnung des gottgewollten Heilswerks einfügt. Nach dem bei Stiftung der Kirche festgelegten göttlichen Willen vollendet sich das Heilswerk Jesu durch das Wirken der von ihm gestifteten hierarchischen Kirche. Wer Christus liebt und sein Werk zu fördern sucht, der muß die Kirche lieben und sein Bemühen ihrem Wirken einordnen.

Man kann sich darum nur freuen, daß die Kirche auch autoritativ den Einbau des Laienapostolats in die Hierarchie fordert. Der apostolische Nuntius hat es in Magdeburg getan, indem er als zweites Element der katholischen Aktion bezeichnete den „Einbau des Laienapostolats in die Verfassung der Kirche, wie Christus sie gewollt, freudige Bereitschaft gegenüber den Weisungen der Führer, die Christus ihr gegeben hat". Das steht ganz im Einklang mit der Sehnsucht der apostolischen Liebe, die aus der inneren Einheit mit Christus und dem Verlangen nach Vollendung seines Werkes ihre tätige Kraft schöpft.

Es ist nichts verkehrter, als der Versuch, zwischen apostolischer Liebe, die Erfüllung des allgemeinen Priestertums sein will, einerseits und der oberhirtlichen Leitung durch das hierarchische Priestertum anderseits einen Gegensatz konstruieren zu wollen. Beide sind eins in

Christus. Beide sind eins auch im Heiligen Geiste, den Christus der Kirche versprochen hat und der sie seit den Tagen des ersten Pfingstfestes erfüllt und unsichtbarerweise als Geist der Liebe leitet. Die sich daraus ergebenden Folgerungen kann man schon im Römerbrief des Apostels Paulus lesen: „So mahne ich kraft der mir verliehenen Gnade einen jeden von euch, nicht höher von sich zu denken, als es sich gebührt! Denket besonnen von euch, je nach dem Maße des Glaubens, das Gott einem jeden zugeteilt hat! Denn wie wir an einem Leibe viele Glieder besitzen, alle Glieder aber ihre besondere Verrichtung haben, so machen wir zusammen einen Leib in Christus aus, die einzelnen aber verhalten sich zueinander wie Glieder. Wir haben verschiedene Gaben, je nach der Gnade, die uns verliehen ist. Ist es die Gabe der prophetischen Rede, so werde sie gebraucht nach Maßgabe des Glaubens; ist es die Gabe der Verwaltung, so bleibe man bei seinem Amte; wer zu lehren hat, der bleibe beim Lehren; wer ermahnen soll, der bleibe beim Ermahnen; wer spendet, der spende mit Einfalt; wer vorzustehen hat, der tue es mit Eifer; wer Erbarmen übt, der tue es mit Freuden!“ (Röm 12, 3—8.) Hier ist, ähnlich wie im ersten Schreiben desselben Apostels an die Korinther (1 Kor 12—13) innere Ordnung und Harmonie als Zeichen der echten Liebe gefordert und ein Wirken nach den Normen des Glaubens als der rechte Weg der Liebe bezeichnet. Wenn daher einer, der glaubt, von heiliger Liebe entflammt zu sein, der Leitung der hierarchischen Kirche widerstrebt, dessen Liebe ist nicht vom Heiligen Geiste. Und wenn er auch glauben sollte, er wolle nur das Gute, so täuscht er sich selbst. Sein Lieben ist irregeleitet durch die Täuschung seines Geistes. Er denkt vielleicht, er folge dem Antrieb des Heiligen Geistes, und wird nur vom eigenen Geiste geführt, vielleicht vom Eigensinn. Der Heilige Geist ist nicht der Geist des Widerspruchs im Reiche Christi, sondern der Geist seiner Harmonie und Einheit. Die vom Geiste Gottes gewirkte Liebe ist einigend, die Selbstliebe entzweiend[23].

Subjektive Stimmungen und Neigungen gehen auf Vereinzelung und Trennung. Wer aber nur da und dort im einzelnen etwas Gutes bewirken will und dabei keine Rücksicht nimmt auf das Ganze und die Ordnung der Gesamtheit, dessen Eifer kann oft mehr schaden als nützen. Es kann nichts nützen, das Deckengewölbe eines Gotteshauses mit schönen Gemälden schmücken zu wollen, wenn man gleichzeitig die Säulen und Pfeiler, die das Gewölbe tragen, umstürzt. So kann es auch nicht angehen, für den Madonnenkult in der katholischen Kirche sich zu erwär-

[23] S. Th. 1. 2. q. 73. a. 1. ad 3.

men, aber der Disziplin ihrer Leitung sich zu widersetzen. Wer Christus liebt, muß die Kirche lieben, und zwar die ganze Kirche, so wie Christus sie eingesetzt hat und wie sie unter seinem Beistand und der Leitung des Heiligen Geistes geworden ist und von ihm beseelt noch heute lebt. Wie sollte auch ein Katholik die Kirche nicht lieben, die Christus sich mit seinem Blute erkauft hat und die er liebt als seine Braut (Eph 5, 23 ff) und die sein mystischer Leib ist (Koli, 24)! Wie sollte er die Kirche nicht lieben, die für uns die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist (1 Tim 3, 15)! Wie sollte er überhaupt noch von Liebe zu Christus und seinem Reich sprechen können, ohne glühende Liebe zu dem sichtbaren Haupte der Kirche, von dem ihm der verborgene Glanz der Gottheit des unsichtbaren Hauptes (Kol 1, 8) derselben Kirche entgegenleuchtet! Hier ist der Fels, auf den Christus die Kirche baute; hier sind die Schlüssel, die das Himmelreich erschließen (Matth 16, 18 f). Hier ist der Hirt, dem der glorreiche Christus nach dreifachem Examen der Liebe seine Lämmer und Schafe anvertraute (Joh 21, 15 ff). Wie Christus immer bei seiner Kirche bleibt, so muß auch das Herz jedes Jüngers Jesu die Kirche stets lieben, wie Christus sie liebt.

Die Aufrichtung der katholischen Aktion auf der Liebe als Grundprinzip setzt sie in lebendige Verbindung mit dem tiefsten, universellsten und edelsten Lebensprinzip, das alles Streben lenken, beherrschen und zur Vollkommenheit führen kann. Sie gibt uns so, psychologisch betrachtet, die größte seelische Stoßkraft durch die möglichst willige und einheitliche Hinlenkung aller Seelenkräfte auf das gute Ziel. Der heilige Franz von Sales hat die beherrschende Rolle beschrieben, die der aus Gott geborenen und zu Gott führenden Liebe nach der Ordnung der Natur und der Gnade für das christliche Leben zukommen muß[24]. Auch wie der Eifer für Gottes Ehre und eine heilige Eifersucht gegen alles, was ihr entgegen ist, aus der Gottesliebe entsteht, hat der seelenkundige Genfer Bischof erfahren und geschildert[25]. Von ihm stammt das Wort: „Überhaupt kann die Liebe als tätige Eigenschaft nicht lange untätig sein, ohne zu sterben“ [26]. Einen Quietismus der echten Gottesliebe kann es also nicht geben. Wo immer diese Liebe lebt, da wird sie auch zu apostolischer Aktivität führen, und dann wird katholische Aktion geboren.

[24] Theotimus oder Von der Liebe Gottes, Buch 1; vgl. über die Art und Weise, wie diese Einheit in uns bewirkt werden kann: Zeitfragen, Religiös-wissenschaftliche Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres (Kevelaer 1928) Nr. 74.

[25] Buch 10, Kap. 12 und 14.

[26] Buch 4, Kap. 2.

Wenn wir in der Geschichte der Kirche weiter zurückschreitend einen gleichwohl noch moderneren Geist und größeren Lebenskenner suchen, so stoßen wir auf das gewaltige Genie des heiligen Augustinus, dessen Persönlichkeit und Schrifttum die religiöse Kultur und das religiöse Leben des Abendlandes in einzigartiger Weise beeinflußt hat. Nur um so willkommener und beachtenswerter ist die Tatsache, daß keiner so wie dieser bedeutendste Kirchenlehrer das Gesetz der Liebe als die beherrschende Macht des christlichen Lebens und Kulturstrebens erkannt hat und uns zu dem Verständnis seiner Bedeutung führen möchte. Augustinus ist als Persönlichkeit eine Manifestation der zu Gott strebenden und für Gott wirkenden Liebe. Seine Bekenntnisse sind die erlebte und sich zum Ziel durchringende Unruhe der Seele zu Gott. Sein geistiges Schaffen hat die Bedeutung der christlichen Liebe dem Geiste des Heidentums gegenüber in hellstes Licht gestellt. In seinem großen Werke vom Gottesstaat schaut er in genialer Vision die ganze Weltgeschichte in zwei entgegengesetzte Reiche getrennt, in ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsternis. Der Grund des ganzen Unterschieds aber liegt in der Liebe. „Es gibt eine doppelte Liebe, und sie hat die beiden Reiche gegründet. Das irdische Reich nämlich gründete eine Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, das himmlische Reich aber eine Gottesliebe, die bis zur Verachtung seiner selbst geht[27]."

Augustinus hat sich stets eine Vorliebe für Plato bewahrt, weil dieser Philosoph in der Liebe zum Guten den tiefsten Sinn des Lebens sah, weil er erkannte, daß der Sinn des dem Menschen so tief innewohnenden Glücksstrebens ein wirklich existierendes höchstes Gut sei, nämlich Gott. Die psychologische Einheit der menschlichen Seelenkräfte in der Liebe wird hier bis in den tiefsten metaphysischen Grund alles Seins vertieft und in beglückendem Optimismus fruchtbar gemacht. Die bewegende Kraft kommt dem Menschen demnach von einer einigenden Liebe, die alles Sein durchdringt und durchwirkt, von einer Philosophie, die im Guten das Sein sieht, das Glück für wirklich und erreichbar hält, die Gott selbst als höchstes Gut erkennt, für das der Mensch da ist. Aus dieser Philosophie ergibt sich naturgemäß eine froh erregende Spannung zum Guten, zu Gott hin, die zu begeisterter Aktivität hinreißt. Die philosophische Einsicht war aber für Augustinus — und sie ist es für alle, die ihm folgen — nur eine hoffnungsfrohe Morgenröte, der die volle Tageshelle folgte, als Christus als Sonne der Welt uns die Kunde vom Vatergott im Himmel und unserer Versöhnung mit ihm brachte und das Gebot der Liebe als Hauptgebot und Grundgesetz des Christentums ver-

[27] De Civitate Dei l. 14. c. 28 (ML 41 col. 436).

kündete. Die Gottesliebe schien ihm darum nicht nur das Ziel jeglichen Gebotes zu sein[28], sondern auch alle Tugenden so zu beherrschen, daß die einzelnen Tugenden nur besondere Formen oder Anwendungen der Liebe seien[29]. Es kam ihm vor, als ob der Mensch sich selbst erst recht schätzen und lieben könne, wenn er Gott liebt. Finden wir aber die Gottesliebe in uns, so besitzen wir in ihr einen unzweifelhaft edlen Grund zur Selbstliebe. „Es ist unmöglich, daß der, der Gott liebt, sich selbst nicht liebe; vielmehr versteht n u r der, der Gott liebt, sich zu lieben[30]." In ähnlicher Weise führt uns unsere Gottesliebe auch zur rechten Nächstenliebe gemäß dem Gebot des Herrn: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Matth 22, 39). „Dich selbst aber liebst du heilsmäßig, wenn du Gott mehr liebst als dich. Was du also an dir tust, das tue auch an deinem Nächsten, das heißt: Bewirke, daß er auch Gott mit vollkommener Liebe liebe. Denn du liebst ihn nicht wie dich selbst, wenn du dich nicht bemühst, ihn zu dem Gute hinzuführen, dem du selber zustrebst. Denn das ist jenes eine Gut, das nicht unzureichend wird, wenn auch alle mit dir zusammen ihm zustreben"[31]. Das ist eine ebenso feinsinnige wie überzeugende und gewinnende Zurückführung sowohl der Selbst- als auch der Nächstenliebe auf die tiefste Wurzel aller Liebe, auf die Gottesliebe. Man kann auch kaum überzeugender nachweisen, daß die Gottesliebe sich in unseren Herzen nur zu entfalten braucht, um zur katholischen Aktion zu werden.

3. Die Erziehung des Geistes und noch mehr die Erwärmung des Herzens für die Liebe und am meisten das Suchen der Gnade der Liebe in Gebet, Opfer und Sakrament ist das Erschließen der geistigen Kraftquellen der katholischen Aktion. Soll sie aber für das nüchterne, oft harte Leben fruchtbringend sein, so muß sich der ideale Höhenflug mit der n ü c h t e r n e n E r w ä g u n g u n d i h r e r P r ä z i s i o n und oft auch mit A k k o m o d a t i o n verbinden. Sie muß sich die i n E r f a h r u n g g e r e i f t e W e i s h e i t und die d u r c h K l u g h e i t g e f u n d e n e n g e e i g n e t e n M e t h o d e n dienstbar machen.

An erster Stelle ist zu fragen nach p r ä z i s e r e r B e s t i m m u n g d e r P f l i c h t z u r k a t h o l i s c h e n A k t i o n. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe[32] verpflichtet ohne Zweifel alle ohne Ausnahme. Wenn es nun wahr ist, daß die naturgemäße Entwicklung und

[28] Enchiridion 120 (ML 40 col. 288).
[29] De moribus ecclesiae catholicae l. 1. c. 15. (ML 32 col. 1322).
[30] l. c. c. 26 (ML 32 col. 1331).
[31] a. a. O.
[32] Matth 22, 36—40; Mark 12, 28—34; vgl. Deut 6, 4 ff.; Lev 19, 18.

Entfaltung der Gottes- und Nächstenliebe mit Notwendigkeit zur katholischen Aktion führt, so ist ein jeder durch das Grundgebot auch dazu verpflichtet, in irgend einer Weise an der katholischen Aktion beteiligt zu sein. Es gibt im Christentum ein Gesetz, das alles umfaßt, was Pflicht der Menschen ist, das Gesetz der Liebe (Matth 22, 40; 7, 12; Gal 5, 14; Röm 13, 10), und anderseits ist die Entfaltung der uns von Gott eingepflanzten religiösen Liebe Erfüllung aller Pflicht, übersteigt aber in dem Reichtum ihrer Entfaltungsmöglichkeit und in den erhabenen Stufen größerer Vollkommenheit das Maß des Pflichtmäßigen (Röm 13, 8—10; 1 Kor 13; Gal 5, 22 f)[33]. Auch hinsichlich der katholischen Aktion wird es darum ein Maß des Pflichtmäßigen geben, aber die Schönheit und der Reichtum der vollkommeneren Liebe wird über das Maß des bloß Pflichtmäßigen weit hinausführen.

Der hl. Augustinus erklärt das Schriftwort: Die Nächstenliebe tut nichts Böses (Röm 13, 10 a) im Sinne einer doppelten, einer positiven und einer negativen Verpflichtung: „Auf zwei Arten versündigen wir uns an einem Menschen: wenn wir ihn verletzen oder wenn wir ihm in seiner Not nicht helfen, obschon wir es könnten[34]." Spätere Theologen haben die Verpflichung der Liebe genauer untersucht und über die Grenze, die Art und die Grade ihrer Verbindlichkeit Regeln aufgestellt, die verschieden sind je nach der Art und dem Grade der Not des Nächsten und der Beziehung, in der wir zu ihm stehen. Die Verpflichtung zur Hilfeleistung ist um so sicherer vorhanden und um so schwerer, je größer und wichtiger das gefährdete Gut des Nächsten ist, in je engerer Verbindung wir zu ihm stehen, je mehr er darauf angewiesen ist, daß wir ihm helfen und je leichter wir die Hilfe leisten können[35]. Eine allgemeine Verpflichtung, überallhin dem einzelnen Menschen nachzugehen, um die Not aufzuspüren und den Hilfsbedürftigen zu suchen, gibt es nach den Theologen nicht, wohl aber besteht die Verpflichtung für alle, den Hilfsbedürftigen, die uns begegnen und so gewissermaßen durch die göttliche Vorsehung an uns gewiesen sind, nach dem Maße unserer Kräfte und ihrer Hilfsbedürftigkeit beizustehen. Im praktischen Leben wird diese Pflicht von den meisten Christen wohl hauptsächlich von der Hilfsbedürftigkeit in leiblicher und zeitlicher Not verstanden; sie muß aber nach dem Gesetz der Liebe und den Regeln, die uns die Theologen über seine Ver-

[33] Vgl. über das gegenseitige Verhältnis von Pflicht und Liebe: Zeitfragen, Religiös-wissenschaftliche Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres (Kevelaer 1928) Nr. 74.

[34] De moribus ecclesiae catholicae l. 1. c. 26. (ML 32 col. 1332).

[35] Vgl. S. Th. 2. 2. q. 26. Suarez, De Caritate disp. 9; Lehmkuhl, Theologia moralis I (ed. 12.) n. 757 sqq.

pflichtung aufgestellt haben, in vorzüglicherem Maße von der geistlichen, seelischen Not und Hilfsbedürstigkeit verstanden werden. Denn die seelische Not ist ihrer ganzen Art nach wesentlich ernster, als die zeitliche und leibliche. Diese geistliche Not steht aber bei der katholischen Aktion in Frage. Für alle ist somit die Betätigung im Sinne der katholischen Aktion ernste Gewissenspflicht, sobald sie mit Menschen in nähere Verbindung kommen, die in ernster geistlicher Not sind und denen zu helfen ihnen nicht unverhältnismäßig schwer wird.

Es ist aber selbstverständlich, daß die katholische Aktion nach dem Willen des Heiligen Vaters über diese unterste Grenze des bloß Pflichtmäßigen weit hinausgehen soll. Er will nicht die Flamme der Liebe in uns dämpfen, sondern sie anfachen, daß sie hell aufflamme und vielen Geistern leuchte und viele Herzen erwärme, eine Liebe, die reich ist an Früchten und den Preisgesang des Apostels verdiene, der sie am besten kannte, weil sie in ihm am mächtigsten wirksam wurde (1 Kor 15, 10): „Die Liebe ist langmütig, ist gütig, die Liebe beneidet nicht, prahlt nicht, bläht sich nicht auf; sie ist nicht ehrsüchtig, sucht nicht ihren Vorteil; sie läßt sich nicht aufreizen, trägt nicht Böses nach; sie freut sich nicht am Unrecht, hat vielmehr Freude an der Wahrheit. Alles trägt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles übersteht sie“ (1 Kor 13, 4—6). Eine solche Liebe, die groß und stark und freudig zur Arbeit und wetterhart und demütig ist, wird auch den Laienapostel erfolgreich machen und über Jahrhunderte hinweg mit dem großen Weltapostel Paulus und mit Christus selbst verbinden in dem einen Werk des Wirkens für Gottes größere Ehre und das Heil der Seelen.

Die Liebe ist die wichtigste Ausrüstung zum Laienapostolat. Es gibt aber auch noch andere Gaben, die dazu besonders befähigen. Die besondere Befähigung soll aber auch allen, die sie als Geschenk Gottes besitzen, ein Zeichen ihres besonderen Berufes sein. Besonders berufen zur katholischen Aktion sind alle, die durch das Ansehen der Geburt oder ihres Amtes größeren Einfluß haben und alle, die durch ihre Geistesgaben oder ihre wirtschaftliche Stellung besonders befähigt sind, die Arbeiten der katholischen Aktion zu tragen oder zu fördern. Man braucht nur an die Parabeln von den Talenten und den Arbeitern im Weinberge zu denken, um sofort zu verstehen, daß Jesus selbst sie zur besonderen Mitarbeit ruft. Jesus will keine Arbeiter, die müßig auf dem Markte stehen; er schickt sie in seinen Weinberg. Jesus will nicht, daß die besonders reich von Gott Beschenkten ihr Talent vergraben; sie sollen damit wuchern, d. h. entsprechend dem reicheren Maß der empfangenen Gaben auch vorzüglichere Leistungen aufzuweisen haben.

Was von den einzelnen gilt, das läßt sich auch auf die Organisationen anwenden. Es ist zweifellos ein Ruhm für die deutschen Katholiken, daß sie für die verschiedensten Zwecke, die von dem kirchlichen und religiösen Leben direkt oder indirekt berührt werden, sich Organisationen geschaffen haben, die in der ganzen Wetl als vorbildlich anerkannt, bewundert und nachgeahmt werden. Daraus schließen zu wollen, die katholische Aktion sei nur für diejenigen, die noch weiter nichts haben, für uns aber überflüssig, wäre ganz verfehlt. Das direkte Gegenteil trifft zu. Die katholische Aktion muß den Organisationen die Seele geben, das Gesetz der Liebe in ihnen in einem Maße zur Entfaltung bringen, das ihrer Bedeutung entspricht und sie dadurch mit echt katholischem Leben erfüllen. Für alle Organisationen, die Teilzwecke verfolgen, besteht — abstrakt gesprochen — immer die Gefahr, daß sich in ihnen allmählich, vielleicht ganz unbewußt, das Gesetz des Egoismus geltend mache, das in erster Linie die eigene Machterweiterung sucht ohne Rücksicht auf die Frage, ob dadurch nicht andern zu große Lasten auferlegt werden, ob nicht andere, vielleicht ebenso wichtige Interessen dadurch geschädigt werden. Die katholische Organisation soll die Sonderaktion mit der Gesamtheit der katholischen Interessen in lebendiger Fühlung erhalten. Der Geist der Liebe, den sie einflößt, soll den einzelnen Organisationen zugleich Stoßkraft zur erfolgreichsten Aktivität auf ihrem Sondergebiet geben und sie Rücksichtnahme auf andere Interessen lehren. Nur da ist echt katholisches Leben, wo die einigende und nicht die zerstreuende Liebe herrscht.

Eine gewisse Akkommodation der katholischen Aktion an zeitliche und örtliche Verhältnisse ist unumgänglich notwendig. Durch die Zeitverhältnisse sind heute gewisse Fragen, z. B. soziale und wirtschaftliche Fragen, in einem Maße in den Vordergrund gedrängt, das ihnen nach der Stufenordnung der Wertgüter, wie sie vom religiösen Standpunkt gesehen wird, an und für sich nicht zukäme. Wenn wir den vordringlichen Platz nicht beachten, den sie in der Seele unserer Zeitgenossen einnehmen, so reden wir an ihnen vorbei; wenn wir ihnen ihn einfachhin einräumen, so setzen wir höhere Güter zurück um der geringeren willen. Die Liebe wird die katholische Aktion den Weg führen, der zu den Herzen führt und keine pharisäerhafte Absonderung kleiner Grüppchen bilden, die sich als Elite dünken. Sie wird sich der Fassungskraft derer anpassen, deren Seelen sie gewinnen will. Sie wird aber nicht den zu erstrebenden Zielpunkt ihres Wirkens mit diesem aufgezwungenen Ausgangspunkt zusammenfallen lassen, sondern danach trachten, einen jeden so hoch zu führen, als es möglich ist. Wen sie nicht zum

Heiligen machen kann, den wird sie wenigstens zum guten Durchschnittschristen zu machen suchen; bei wem auch das nicht gelingt, den wird sie wenigstens dahin zu bringen suchen, daß er in der Kirche wieder eine Heimat findet und einen Weg zu Gott. Auch das wird sie schon als Gewinn betrachten, wenn das geknickte Rohr nicht zerbricht und der glimmende Docht nicht auslöscht (Matth 12, 20).

Eine Anpassung wird aber die katholische Aktion nicht mitmachen können, diejenige Anpassung des Geistes, die die Irrtümer der Zeit übernimmt und zur eigenen Ansicht macht. Darin hat auch Augustinus seinem Lieblingsphilosophen Plato gegenüber die entschiedenste Reserve bewahrt. Er hat die ganze katholische Wahrheit mit inniger Liebe gesucht und sich bemüht, sie zu verstehen, zu durchdringen und zu verteidigen. Von der offenbarten Wahrheit sagt er: „Sie wird mit Liebe erfleht, mit Liebe gesucht, sie pocht mit Liebe an, sie wird mit Liebe geoffenbart und schließlich bleibt man mit Liebe bei dem, was geoffenbart wurde." So wandte er die Worte Jesu: Bittet, und ihr werdet empfangen; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden (Matth 7, 7), und: Nichts ist verborgen, was nicht geoffenbart (aufgedeckt) werden wird (Matth 10, 26) auf das Suchen der geoffenbarten Wahrheit an; denn „das bewirkt die lautere und reine Gottesliebe, ... die, eingeflößt vom Heiligen Geiste, zum Sohne führt, d. h. der Weisheit Gottes, durch die der Vater erkannt wird. Denn wenn die Weisheit und Wahrheit nicht mit allen Kräften der Seele ersehnt wird, kann sie unmöglich gefunden werden. Wenn sie aber so gesucht wird, wie es sich gebührt, so kann sie sich ihren Liebhabern nicht entziehen und verbergen"[36]. Darum ist ihm jeder Widerspruch gegen die Heilige Schrift ausgeschlossen: „Wenn ein Beweisgrund gegen die Autorität der göttlichen Schriften angeführt wird, so kann er, mag er noch so scharfsinnig sein, nur durch den Schein der Wahrheit bestechen; denn wahr kann er nicht sein[37]." Wie er aber zur Kirche stand, zeigt zur Genüge das Wort: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich dazu nicht die Autorität der kathol. Kirche bestimmte[38]." Allen Eklektizismus und alle Kompromisse, die sich auf die Annahme der geoffenbarten Wahrheit beziehen sollen, lehnt er mit aller Entschiedenheit ab; „denn ihr, die ihr vom Evangelium glaubt, was ihr wollt, und auch ablehnt, was ihr wollt, glaubt eher euch selbst als dem Evangelium"[39].

[36] De moribus ecclesiae 1. 1. c. 17 (ML 32 col. 1. 324).
[37] Epistula 143 (ML 33 col. 588).
[38] Contra Epistulam fundamenti c. 5. (ML 42 col. 176).
[39] Contra Faustum l. 17. c. 3. (ML 42 col. 342).